INTRODUZIONE

ALLO STUDIO

DEL

DIRITTO PUBBLICO

UNIVERSALE

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

PROFESSORE DI JUSPUBBLICO

NELLA

UNIVERSITÀ DI PARMA.

TOMO II.

PARMA.

DALLA STAMPERIA IMPERIALE.

MDCCCV.

CONSIDERAZIONI

SU I FONDAMENTI PARTICOLARI DELL' ORDINE MORALE PROPRIO DEL GENERE UMANO.

OSSERVAZIONI E RICERCHE PRELIMINARI.

§. 276.

Oggetto, e fine di questo secondo Trattato.

L'oggetto di questo secondo Trattato preliminare egli è di scoprire i *fondamenti particolari* dell'ordine morale *proprio* del genere umano; il che forma propriamente la seconda parte della scienza preparatoria allo studio del Diritto pubblico universale, di cui sopra si è fatta menzione [1]. Il motivo, pel quale ci dobbiamo occupare di questa scoperta, egli

(1) Tom. I. pag. 58, e 59.

è affine di giugnere pur una volta alla *cognizione sistematica* delle *regole* direttive le cose pubbliche, costituente appunto la scienza del pubblico naturale Diritto (§. 4).

Ma se in primo luogo queste regole non fossero tratte dai rapporti reali e necessarj dell'ordine della natura, esse riuscirebbero o frustranee o nocive. In secondo luogo se queste regole fossero bensì ricavate dai mentovati rapporti, ma nello stesso tempo non fossero bastantemente particolarizzate onde servire a *dirittura* agli affari pratici, esse rimarrebbero per lo meno inutili, per non dire violente all'ordine necessario delle cose pubbliche. La prima proposizione riguarda la dipendenza necessaria dell'arte e dei poteri umani dall'ordine della natura. La seconda poi è relativa alla limitata comprensione dell' umana intelligenza, ed all'uso della medesima, indispensabile negli affari tutti umani sì privati che pubblici.

§. 277.

Necessità di ricavare le regole delle cose pubbliche dai rapporti reali e necessarj delle cose.

Ho detto in primo luogo che se le regole costituenti la scienza del pubblico Diritto non fossero tratte dai rapporti reali e necessarj dell'ordine della natura, esse riuscirebbero o

frustranee o nocive. Ogni regola di fatti, contemplata dal canto della *cognizione* umana, non è dessa forse un risultato adeguato della *logìa immutabile* per necessaria legge di fatto risultante dai completi e interessanti rapporti che passano fra lo stato reale delle cose, e la natura delle azioni libere degli uomini (§. 164, 165)? Contemplata poi dal canto dell'*esecuzione*, ogni regola non è dessa un *mezzo* necessario per produrre effettivamente l'utilità; e però una *legge* effettiva *di ordine* della natura (§. 85, 86, 162, 163)? Dall'altra parte la necessità che obbliga l'uomo a dipendere, e ad ubbidire alle leggi reali della natura per produrre qualunque effetto, e quindi la felicità pubblica o privata, è un fatto luminoso ed irrefragabile (§. 80-86). Dunque qualunque regola appartenente agli affari umani, la quale non sia derivata dai mentovati rapporti, deve riuscire o frustranea, o nociva.

§. 278.

Conferma. Principio universale della sanzione dell'ordine naturale.

Svolgiamo i rapporti di questa conseguenza infinitamente importante per l'amministrazione degli Stati. Se qualunque legge specialmente morale di natura è un risultato dei

rapporti reali delle cose (§. 82-89, 119); se questi rapporti sono essenzialmente fondati su le qualità costituenti l'indole e lo stato delle cose medesime (§. 162-165); s'egli è *metafisicamente impossibile* che lo stesso ente racchiuda in sè medesimo attributi contraddittorj, e però che induca rapporti, e quindi risultati contraddittorj: dunque egli è impossibile che questi enti, ordinati d'una data maniera valevole a produrre *un determinato effetto*, possano produrne altri o diversi, o contrarj. Dato adunque un determinato ordine reale di natura producente il ben essere, egli è impossibile che possa per una *diversa*, o *contraria* disposizione *dell'uomo* produrre lo stesso effetto. Dunque la disposizione diversa o contraria dell'uomo o non riuscirà a produrre quest'effetto, o ne produrrà necessariamente un contrario.

Perlochè la necessità di derivare le mentovate regole dai rapporti reali dell'ordine di natura è una verità tanto evidente ed indeclinabile, quanto è evidente ed indeclinabile il principio di contraddizione applicato all' azione delle cagioni in un sistema qualunque animato ed attivo di cose esistenti, ed operanti in natura.

§. 279.

Necessità indeclinabile dei governi di rispettare l'ordine naturale.

Invano adunque le legislazioni tutte e tutti i poteri umani si possono lusingare di poter errare o far male impunemente. Egli avverrà sempre, come avviene, che negli abusi di qualsiasi amministrazione la natura legislatrice non lascerà mai di manifestare la sua disapprovazione, e di far sentire il salutare suo rigore mediante gl'inconvenienti ed i mali che indi ne sorgeranno. Per mezzo di questo magistero la natura o richiama gli uomini all'ordine, o gli atterrisce dal cadere nel disordine. E se l'ignoranza o l'ostinazione giugnessero a tanto di accrescere e prolungare soverchiamente l'abuso, la natura lo toglierebbe sicuramente colla ruina dello Stato, il quale o non seppe, o non volle rimediarvi, come ne fanno fede tutti gli annali delle civili società.

§. 280.

Necessità di particolarizzare le regole.

Ho detto in secondo luogo che se le regole direttrici le cose pubbliche fossero bensì ricavate dai rapporti reali delle cose, ma che nello stesso tempo non fossero bastantemente

particolarizzate onde servire a dirittura agli affari pratici, esse rimarrebbero per lo meno inutili, per non dire violente, all'ordine necessario delle cose pubbliche (§. 276). Ognuno sa che le viste *generali* quanto sono valevoli a stabilire una verità astratta, altrettanto sono insufficienti a determinare *regole pratiche* adattate alle contingenze giornaliere degli individui e degli Stati. Ricordiamoci di essere uomini, cioè di limitata *comprensione*. Ricordiamoci sopra tutto che il genere umano opera d'ordinario per un primo colpo d'occhio; e che questo primo colpo d'occhio è infinitamente *ristretto*. Egli di fatti abbraccia quello spazio solo, il quale incominciando dall' intelligenza intuitiva finisce là dove nasce la necessità del raziocinio.

Ma a proporzione che le vedute sono più generali abbracciano estremi più lontani, e rendono necessaria una più lunga serie di ragionamenti e di aggiunte speciali di fatto, per essere avvicinate allo stato reale e pratico delle cose e degli affari. Dunque a proporzione riescono fuori dell'uso comune dei governi e dei privati.

§. 281.

Inconvenienti nell'usare il contrario.

Volete voi limitarci a conoscere solamente i principj astratti e generali (sebbene per

avventura siano verissimi) colla mira che a dirittura servir debbano alla pratica? Voi altro non farete che violentare l'ordine delle cose, e produrre inconvenienti gravissimi nell'amministrazione pubblica degli Stati. Imperocchè a proporzione che un principio, una nozione, un concetto qualunque è più generale, egli è vie più spogliato delle concrete e reali circostanze, colle quali le cose veramente esistono, avvengono e si praticano in natura. Ma a proporzione che manchiamo della realtà, manchiamo dei fondamentali rapporti che dirigono le esigenze pratiche, le quali abbisognano di operazioni concrete (§. 14-47). La grande generalità adunque delle nozioni è per sè medesima un' *imperfezione*, quando non vi si congiungano successivamente e gradatamente le considerazioni più vicine allo stato concreto, il solo esistente in natura.

Essa è di più una cagione di *mal oprare* quando l'operatore si voglia rigorosamente attenere ai rapporti astratti ed assoluti inchiusi nella nozione medesima generale. Come potreste voi descrivere un vegetabile, e dar buone regole di agricoltura speciale, in conseguenza d'averlo contemplato dall'alto di una torre, o in una distanza di molti passi? Eppure questa è precisamente la facoltà delle viste puramente generali. Esse di fatti non

sono generali se non perchè l'intelletto umano sottrae da ogni individuale concetto tutte le differenze particolari, per non ritenere se non che i caratteri comuni a tutti gl'individui compresi nella collezione che forma il soggetto della vista generale.

Ma gli effetti *reali* della natura, nei quali si comprendono tutti quelli degli affari umani, risultano da *tutto insieme* lo stato concreto delle cose, e non da quegli scheletri ideali, fatti unicamente per adattare la cognizione della natura alla limitata comprensione dello spirito umano. Io accordo che senza queste viste compendiate riuscirebbe impossibile di ridurre ad unità le parti diverse dello scibile, e di richiamare a principj le regole della condotta umana; ma altro è che esse entrar debbano nella scienza come nozioni di assunto o come compendj delle cose, altro è che esister vi debbano *sole*, e formare tutto il corpo della scienza. Quando contentar ci dovessimo di queste sole generalità, il ben essere del genere umano sarebbe trattato come gli ospiti di quel gigante, che li voleva tutti della misura del letto preparato da lui; e però o li mutilava, o loro faceva violentemente allungar le membra per ridurli alla fissata misura.

§. 282.

Continuazione. Spirito di tirannìa o di anarchìa fomentato dalle viste puramente generali.

Nelle scienze che riguardano il governo degli uomini, queste generalità così sfumate e rigide servono assaissimo a fomentare anche colla miglior fede lo spirito o di *tirannìa* o di *anarchìa*. E per verità i rapporti veri e reali delle cose dettano da una parte il precetto della soggezione alle autorità costituite, e dall'altra il dogma dell'uguaglianza e libertà degli uomini. Trattando l'uno e l'altro di questi argomenti con viste puramente *generali*, si trattano per ciò stesso con nozioni *estreme*. Il mezzo che deve congiungere e conciliare questi due estremi, non si può incontrare che nelle nozioni *intermedie*, le quali, attinte dallo stato più speciale e pratico delle cose, somministrano quelle aggiunte e limitazioni, per le quali nasce un'alleanza che non solamente toglie qualunque pretesto di contrasto, ma promove validamente la forza e la felicità degli Stati, e la perfezione delle successive età. Per lo contrario se voi vi limitate agli estremi, non potete fomentare che uno spirito conforme, cioè estremo; e questo è appunto o la tirannìa, o l'anarchìa.

§. 283.

L'esecuzione dell'ordin morale nei governi umani sta raccomandata alla speciale cognizione delle regole, di cui si tratta qui.

Primo dato.

Che più? Tutto l'impero della ragione della vera libertà, e del perfezionamento morale e politico delle nazioni nel corso dei secoli sta intieramente raccomandato alla scoperta ed alla esposizione speciale delle regole particolari, di cui parliamo qui. Per dimostrare questa tesi premetto i seguenti dati.

I. Fu di sopra osservato che il poter delle leggi e dei governi umani, rimpetto all'ordin morale di natura, riducesi al potere di dimostrar col comando le regole, che gli uomini debbono eseguire, accompagnate dalla veduta dei motivi efficaci, ossia d'un interesse vittorioso che mova ad agire; e però che in prima ed ultima analisi l'azione della Politica direttamente ed unicamente cade su la *cognizione*, e mediante la cognizione su la volontà, e quindi su la forza esecutrice degli uomini e delle società (§. 99, 100). Questa osservazione abbraccia tanto gli uomini che comandano, quanto quelli che ubbidiscono. Oltracciò essa cade intieramente su l'unico mezzo accordato dalla natura al genere umano sì per

fondare la pratica dell'ordine, che per correggere il disordine nelle cose pubbliche, il qual disordine nella storia naturale dei governi umani precede sempre la pratica dell'ordine, per la ragione che i lumi sono l'opera del tempo, e gli uomini debbono essere essi medesimi gli autori della loro propria morale condotta mercè la scoperta e l'uso dei dogmi pratici (§. 148, 157, 163, 165). Proseguiamo.

§. 284.

Secondo dato.

Cagioni imputabili all'arte politica dei disordini pubblici.

II. Ogni uomo, ed ogni società può mal fare per *due* sole cagioni o separate, o riunite, vale a dire o perchè *non sa*, o perchè *non vuole* far bene. Contro la prima non v'ha altro rimedio che la *cognizione completa* di quello che si deve fare. Contro la seconda non esiste che un *interesse vittorioso*, ed un *poter efficace*, coi quali s'introduca e si mantenga l'ordine.

Parlando dell'*ignoranza*, è troppo chiaro ch'essa deve ordinariamente produrre gli stessi effetti della mala volontà. Come prima della scoperta dell'arte di ragionare si moltiplicano all'infinito gli errori d'intelletto; così

pure prima della scoperta della vera arte politica è forza che si moltiplichino gli errori di governo. Ma questi errori, siccome agiscono con un reale poter esecutivo su gli uomini, e su le cose; così producono necessariamente tutti quei disordini e que' mali, che per necessaria legge di natura accompagnano tutte le infrazioni dell' invincibile ed armonico suo sistema (§. 278, 279).

Che se poi parliamo della *mala volontà* d'una nazione (che forma la seconda causa del mal fare), si presentano tosto le seguenti osservazioni. S'egli è vero che l'*amor proprio* è l'unico motore delle azioni umane (§. 77, 216), motore per altro che ha le sue leggi naturali e certe al pari dell'ordine del mondo fisico, egli sarà pur vero che esisteranno le cagioni della mala volontà d'una nazione. Ora esaminando in generale le circostanze d'una società politica, s'egli è vero che là dove l'interesse particolare è unificato col generale, ivi si verifica il buon temperamento della società, ed una volontà generale a ben fare (§. 210-219), sarà pur vero all'opposto che la *corruzione politica* nascerà dalla *dissociazione* di questi medesimi interessi.

Ma se dall'altra parte egli è ufficio delle leggi di armonizzare ed unificare quest' interessi, com'è notorio: dunque la corruzione

politica non potrà derivare se non o dalla *disposizione* diretta delle cattive *leggi*, o dalla *inosservanza* delle buone. Le cattive leggi o nascono dalla *cattiva costituzione* del governo, per cui rimane libero il freno alla mala volontà del legislatore, oppure nascono dalla *ignoranza* di quei rapporti che conveniva consultare, e molte fiate da amendue queste cagioni riunite. L'*inosservanza* poi delle buone leggi in primo luogo attribuir si deve o alla *mal intesa organizzazione* dei poteri politici, per cui o ne viene impedita l'esecuzione conveniente, o viene lasciato libero un interesse a violarle; o in secondo luogo conviene accagionarne l'*inopportunità* loro prodotta dalle vicende del tempo, il quale fa sì che una organizzazione dei poteri pubblici, ed una legislazione, che un tempo erano convenienti, non possano più riuscir tali in una posteriore età.

Guardiamoci dal confondere gli effetti colle cagioni. La forza dell'amor proprio degli uomini è come quella della gravità. Essa produce la fermezza ed il comodo ordinata in una maniera: la ruina ed il disagio ordinata in un'altra (§. 216). Predicare la probità e la virtù del cittadino, e la giustizia dei magistrati, senza armonizzare convenientemente i poteri, e senza conformar l'arte di governare alle leggi dell' interesse prodotte dalle

indeclinabili circostanze delle cose, egli è lo stesso che comandare ad una macchina o mal formata, o sconcertata dal tempo, di eseguire movimenti ordinati senza porvi mano.

§. 285.

Terzo dato.

Del rimedio primario dei disordini delle società.

III. Ma in primo luogo i corpi politici debbono essere *essi stessi* gli artefici della propria felicità. Non esiste una mano visibile onnipotente ed esterna, la quale gli organizzi, conservi e corregga; ma egli è d'uopo che tutto questo sia fatto da loro medesimi (§. 148, 157, 163, 165).

In secondo luogo poi egli è noto e provato che da una parte il sistema della massima utilità ottenibile nell'ordine dell'universo, in quanto è fatto norma delle azioni libere degli uomini, costituisce appunto l'ordine, il quale colle rammentate regole cercasi di effettuare (§. 4, 69, 150). Dall'altra parte la *volontà generale* e costante degli uomini, siccome è quella di godere il miglior essere proprio; così per necessità di ordine essa coincide colla brama del meglio comune (§. 213-218). I disordini adunque morali e politici dipendenti dalle azioni libere degli uomini e dei governi sono per l'*universale* delle società vere *aber-*

razioni non volute espressamente, ma solo accordate sotto specie di quel meglio, che generalmente si brama, e cui si crede, sebben falsamente, di conseguire.

Ciò posto, è chiaro che non esiste veramente nell'universale delle società un'esplicita resistenza alle riforme utili, ma che all'opposto tutto il male deriva dall'*ignoranza* dell' ordine direttivo, e dei mezzi onde effettuarlo praticamente.

Voi mi obbietterete le contrarie abitudini, le collisioni d'interesse di alcune parti delle società, la potenza attiva dei pochi, che sa condensare e sedurre la potenza dei molti. Ma fate, io rispondo, che *si conoscano le cose a dovere*, e voi toglierete di mezzo queste difficoltà. Dico di più: voi le preverrete anche in futuro. La natura che legò la dissociazione degl'interessi e delle forze, e quindi il contrasto del potere dei più al disordine, non può aver annessa la comune resistenza contro un ordine di cose *chiaramente riconosciuto* come utile, qual è quello che vien introdotto dalle savie e giuste riforme; nè può una nazione non esser confermata nel bene e cattivata dalla forza dell'esperienza, la quale coi beneficj dell'ordine, e coi mali del disordine raccomanda la causa eterna del giusto, e sottomette l'uomo all' impero della natura (§. 278).

Da tutto questo risulta pertanto che l'opera della vera e durevole felicità dei popoli, qualunque ella sia, non può esser prodotta che dall'impero dell'Opinione. Ma l'impero dell'opinione non può incominciare che dalla piena *cognizione* dei dogmi pratici, ossia della verità, ed essere compito se non da quello della ben intesa *libertà:* o, a dir meglio, non può nascere e durare che col *concorso* della cognizione perfetta, e della libertà.

Ma la piena cognizione sa produrre la vera libertà. La testa move il braccio; e contro il braccio dei più non v'ha che quello della natura. La piena cognizione sa conservare la sua opera colla stessa forza, con cui la produsse. Il magistero dell'uomo in questo caso rassomiglia a quello della natura. Essa conserva l'ordine dell'universo mediante le leggi, colle quali lo armonizzò.

§. 286.

Conseguenza dei dati premessi.
Dovere generale dei corpi politici di acquistare la vera e completa cognizione delle regole direttive le cose pubbliche.

Premessi questi dati ne segue necessariamente il seguente canone. » È *dovere* indispen» sabile di tutti i corpi politici della terra di » acquistare la vera e completa cognizione

» delle regole pratiche dell'arte sociale in
» una maniera valevole a dirigere a dirittura
» la propria condotta in tutte le esigenze ri-
» sultanti dai rapporti naturali e necessarj sì
» interni che esterni, sì permanenti che even-
» tuali in tutti i periodi della loro esistenza. »

Ma questa cognizione non può esser *vera*, se non è esattamente *conforme* allo stato, ed ai rapporti reali e necessarj delle cose *esistenti;* non è *completa*, se non deduce *tutti* i risultati, e non li pone tutti a calcolo; non serve a dirittura ai casi pratici, se non avvicina talmente la teorìa e i precetti ai casi speciali, che basti un *ordinario raziocinio* per farne uso (§. 30-33, 280). La cognizione dunque, di cui parliamo, deve riunire tutte queste condizioni.

§. 287.

Dove si debbano ricercare i fondamenti, di cui andiamo in traccia.

Per ottenere tutto questo, che ci rimane a fare? Se le regole, di cui parliamo, debbono esser direttive delle cose pubbliche, e però risultare necessariamente dai rapporti indeclinabili dell'ordin morale (§. 276-280); se egli è d'uopo che la giustizia ed efficacia loro sia fatta palese alla mente umana in una maniera convincente, onde escludere la tema

di traviare, e somministrare ai direttori dei popoli principj fecondi e moltiformi di particolari illazioni: egli è manifesto essere cosa indispensabile il ricorrere alle genuine e solide *sorgenti* di tutto l'ordin morale, e di svolgere le teorìe giusta il metodo già divisato (§. 14-29, 48), non dimenticando mai di progredire con una stretta continuità, connettendo le cose che esporremo coi principj ed i risultati sviluppati fino a qui.

Questo non è ancor tutto. Noi ci proponiamo di scoprire i fondamenti particolari dell'ordin morale proprio dell'uman genere *in relazione* alla scienza della cosa pubblica. Limitata la ricerca a questi termini, su l'istante comprendesi che non chiediamo per ora di sapere i *dettami* particolari di quest'ordine, ma solo i *fondamenti* proprj di lui. Oltracciò ci avvediamo di non dover preparare le basi di un pieno trattato di quest'ordine morale per *tutte* le relazioni del genere umano, ma unicamente in relazione alla cosa *pubblica*.

Ciò ritenuto, noi rammentiamo quello che fu di sopra considerato, cioè che le forze morali, le quali nell'uomo dirigono le forze fisiche al maggior ben essere possibile, non possono essere sviluppate che in società, e mercè la società (§. 167): oltracciò, che queste stesse forze fisiche, e in generale i poteri tutti legit-

timi ed irrefragabili umani, detti altrimenti diritti (§. 180-185), non possono ottenere il loro effetto, cioè l'utilità (§. 193-196), se non che in società, e per mezzo della società (§. 208, 213, 216). Dunque veniamo avvertiti che i fondamenti dell'ordine, di cui andiamo in traccia, li dobbiamo ricercare *nell'uomo posto in società*, e nelle sue relazioni reali cogli esseri della natura che lo circonda.

§. 288.

Distinzione fra l'ordine morale dell'uomo in società, e l'ordine proprio della socialità.

Ma altro è lo scopo e l'effetto dell'ordine morale dell'*uomo* in società, ed altro è lo scopo speciale e proprio dell' ordine della *socialità*. Abbenchè queste cose in atto pratico vadano indivisibilmente unite; tuttavìa, contemplate per sè stesse, sono veramente distinte e diverse. È cosa importantissima il determinar bene questa distinzione e diversità, sì per attribuire ad ogni ordine di cose le sue competenze, sì per non dar campo a chi governa di violare col pretesto del pubblico bene la libertà e la giustizia comune, e sì finalmente per non fomentare nei particolari pretensioni smodate, inspirate troppo facilmente dalle suggestioni dell'amor proprio d'ognuno.

§. 289.

Prova dell'antecedente distinzione.

Lo stato, le funzioni, i beni ed i mali delle popolazioni della terra sono risultati dell'azione e reazione dei poteri sì della natura, che dell'arte umana, e sì degli uomini singolari, come dell'unione di essi in società. Tutte queste cose pertanto sono veramente *effetti misti* di più ordini operanti contemporaneamente su di un medesimo fondo, ossia su d'un medesimo soggetto reale.

Restringendo ora le nostre considerazioni alle cagioni *morali* operanti in società, qual è il fondo reale che vi troviamo? Individui singolari, ognuno de' quali sì per fatto che per diritto opera per sè, ed operando per sè con una vicendevolezza di bisogni proprj, e di soddisfazioni da conseguire dal soccorso altrui, opera a pro d'altrui.

Ma se ognuno di quest'individui singolari fosse *bastante* a sè medesimo, per ciò stesso non avrebbe generalmente bisogno dell'ajuto altrui, nè le società sarebbero necessarie, e mai forse sarebbersi formate, o non sussisterebbero generalmente su la terra (§. 253). Oltrechè mancherebbero generalmente i veri vincoli degli ufficj sociali (§. 253, 254). È ben vero che quest'assoluta sufficien-

za dell'uomo non si verifica; ma non pertanto si può dire che si verifichi generalmente il fatto contrario, vale a dire che *in tutto e per tutto* l'uomo particolare abbisogni così della colleganza del suo simile, che l'opera della personale sua felicità si debba, tanto per fatto quanto per diritto, *tutta addossare* al soccorso d'altrui.

Se di fatti ogni uomo ha una certa misura di cognizione e di forze; se non deve mai servire senza titolo all'altr'uomo, ma unicamente a sè medesimo ed alla necessità dell' ordine naturale (§. 268): egli è dunque evidente che per *una qualche parte almeno* lo stato ed il ben essere del particolare in società risulterà così dall'opera personale di lui, che il concorso della comunanza si dovrà veramente considerare come puramente *sussidiario*. Prima d'ogn'altra cosa l'uomo deve da sè solo far tutto quello che può per ottenere la propria conservazione e perfezione. Dov'egli poi non può giungere da sè, subentrano gli altri, ben inteso però che in altri casi dove gli altri non possono, egli dal canto suo concorrer debba all'utile loro. Sono queste emanazioni irrefragabili della giustizia comune.

Da questa premessa notoria pertanto ne deriva che in società veramente esistono *due*

ordini morali confusi in uno, e simultaneamente operanti per lo stesso intento. Il primo è l'ordine morale, che appellar si può *personale*, ed è il primario ed assoluto. Il secondo poi è il *comune* propriamente detto, il quale è secondario e sussidiario.

§. 290.

Quale sia lo scopo proprio dell'ordine comune.

Ritenuta questa distinzione, procediamo oltre. Dato un *ordine* di azioni, si suppone per questo medesimo un'opera finale da produrre. Viceversa dato un *effetto* o un'opera finale da produrre con una serie di azioni, s'induce essenzialmente un ordine di queste azioni medesime. Questo viene determinato dalla natura e dalle esigenze del fine, e dalla natura e dai rapporti dell'agente.

Conosciuto adunque lo *scopo comune* sociale, di cui parliamo, si potrà almeno in generale conoscere l'ordine speciale e primitivo che lo riguarda. Fatto questo si potranno esaminare i fondamenti reali e naturali per trarne le regole convenienti.

Ciò posto, io chieggo quale sia questo scopo speciale proprio dell' ordine comune propriamente detto, il quale sia indivisibile dal fine della conservazione e perfezionamento individuale dell'uomo? Un momento solo

di riflessione ci avverte che la risposta a questa ricerca deve risultare dalle condizioni e dai rapporti del fatto naturale, per cui *abitualmente* si rende *necessaria* la colleganza, o la convivenza sociale al genere umano. Ora questo fatto ci manifesta la naturale e necessaria impotenza dell'individuo umano abbandonato a sè solo in uno stato di selvaggia solitudine sì a sviluppare i suoi poteri morali, e quindi a dirigere le forze fisiche onde procacciarsi il ben vivere proprio di un essere intelligente e passibile, e sì ancora per tutelarsi contro gli attentati di uno o più simili superiori a lui di potenza fisica e morale. Da questi fondamenti adunque combinati colle leggi della giustizia comune, dovrà necessariamente risultare lo scopo speciale di cui andiamo in traccia, e formare il centro dell'ordine *teoretico* propriamente *comune* dell'uomo in società; e determinar quindi la serie delle azioni valevoli ad ottenerlo.

Perlochè esprimendo in una maniera diretta e positiva il concetto di questo scopo, egli consisterà nel » somministrare al cervello » dell'individuo umano sussidj tali atti a svi» luppare il potere pensante in relazione alla » sua più felice conservazione, quali ei non » avrebbe potuto, abbandonato a sè solo,

» conseguire giammai; e nel togliere al suo » braccio, ossia al suo potere esecutivo, per » quanto dalla forza dell'arte sociale si può, » gli ostacoli ad effettuarne l'esercizio giusto » ed utile. »

A questo solo riducesi, e ridur si deve sì per fatto che per diritto, l'effetto primitivo e proprio della colleganza sociale in relazione ai diritti tutti dell'uomo singolare; e però egli costituisce lo scopo fondamentale e speciale dell'*ordine* della *socialità*, dal quale poi gli altri beni, diritti e doveri comuni, rigorosamente tali, derivano naturalmente.

§. 291.

Spirito dell'ordine indotto dall'antecedente scopo della socialità.

Ma in primo luogo la forza della società non può cangiare i fondamenti reali del sistema interessante delle cose. In secondo luogo niun uomo può mai essere giustamente costretto a servire all'altr'uomo, giusta i principj della giustizia comune (§. 268). Da queste premesse dunque ne viene che lo *spirito* dell'ordine *comune* propriamente tale consisterà » nello sminuire il più che si può dall'arte » e dai poteri pubblici la disuguaglianza na» turale di fatto fra gli uomini, salva l'ugua» glianza di diritto, mercè la parità d'intelli-

» genza e di libertà fra questi stessi uomini
» prodotta dall'opera comune. »

Sviluppiamo alquanto questo pensiere. Egli è ben vero che gli uomini uniti formano una certa somma, anzi una determinata massa di potere effettivo, per cui operando su le cose esterne, e su di sè medesimi, produr possono un effetto proporzionato tanto all'unione quanto alla buona direzione delle dette forze, e con ciò creano, per dir così, un secondo universo, lavoro delle braccia e della ragione umana, cui l'uomo isolato non potrebbe mai fabbricare ed immaginar nemmeno; ma egli è vero del pari che questa società non crea, nè può creare un uomo nuovo, ma è costretta a porre in opera l'uomo della natura colle facoltà, coi bisogni e colle imperfezioni inerenti alla costituzione di lei; nè può far sì ch'egli non nasca nudo ed ignorante. Così pure essa non crea, nè può creare una nuova terra, una nuova atmosfera, nuovi elementi, nuovi climi, nuove stagioni; ma all'opposto è costretta a rispettare tutte le loro leggi ed i loro effetti su l'individuo umano. È noto però che il sistema dell'umana conservazione risulta dall'azione composta di queste cagioni. Egli è dunque evidente che la forza della società non può cangiare i fondamenti reali del sistema interessante delle cose.

Rimangono gli *effetti* che dipender possono dalle azioni libere umane; ma egli è manifesto che, se eccettuiamo le cure dovute all'infanzia, le quali vengono impiegate dai genitori ed educatori senza un attuale ricambio di servigi dalla parte del fanciullo, e vengono determinate dalla necessità; e se in vece parliamo dell'uomo fuori di questo stato, non si potrà trovare principio alcuno, per cui obbligare un essere uguale e simile ad un altro (il quale ha diritto, e fino ad un certo segno obbligazione di agire per la propria felicità) a servire generalmente al suo simile senza un ricambio di opera.

Oltrechè se la società non può venir ricercata per creare negl'individui dei poteri ch'essa non può somministrare, ma unicamente per isviluppare e garantire i poteri *di già esistenti* per gli uomini; egli ne segue che l'effetto della società fra esseri uguali e simili ridurrassi a far sì, che l'opera dell'uomo privato non osti all'esercizio dei diritti, dei quali l'individuo è rivestito dalla natura, fatta astrazione dallo stato sociale; il che in sostanza riducesi all'esecuzione della giustizia comune. Ma da una parte la *disparità* d'intelligenza e di libertà sono le precipue cagioni, per le quali può essere fra uomo e uomo violata questa comune giustizia, e l'uomo esser

posto in una involontaria ed ingiusta dipendenza dal suo simile, nel mentre che per ottenere la parità di queste due facoltà è assolutamente necessaria la società: dall'altra parte poi un essere misto ed intelligente, quando sono bene sviluppate ed ordinate queste due facoltà, è fornito propriamente di tutto quello che desiderar si può per la perfetta moralità dell'uomo, e quindi per la potenza ad operare alla più felice propria conservazione; dunque egli è chiaro che a questi due oggetti precipuamente riducesi lo spirito dell'ordine di ragione proprio della *socialità*.

§. 292.

Necessità di associare perpetuamente la dottrina dell'ordine della socialità a quella dei diritti proprj dell'uomo.

Questa *parità* d'intelligenza e di libertà, siccome non può agire in astratto, ma si accoppia all'esercizio di tutti i diritti e doveri; e siccome ella è ricercata come mezzo di utilità per la più felice conservazione individuale: così le dottrine che la riguardano non possono indurre nè una dissociazione di vedute, nè una separazione pratica; ma all'opposto debbono condurre all'unità dello scopo dell'ordine morale proprio dell'uman genere.

Perlochè dopo di averne ragionato in senso generale ed assoluto per istabilirne l'ordine teoretico, è necessario di trattarne in un senso applicato e particolare ai mezzi della conservazion più felice del genere umano vivente in società.

§. 293.

Qual posto attribuir si debba all'ordine teoretico della socialità nel totale sistema dell'ordine morale.

Tutto questo riguarda l'ordine teoretico proprio della *socialità* presa per sè medesima, ossia come un sistema isolato di rapporti necessarj ad ottenere un determinato effetto. Egli per altro relativamente all'ordine primo della natura è del tutto *pratico*. Di fatti l'ordine *teoretico* morale primitivo proprio del genere umano consiste propriamente nel complesso di que' mezzi, che furono dalla *natura* resi indispensabili al ben essere di lui; e però egli versa su la soddisfazione diretta de' proprj bisogni in conseguenza della sua costituzione e collocazione su questa terra, senza aver poi riguardo se l'uomo possa o non possa, voglia o non voglia soddisfare a tali esigenze (§. 79-85). Per lo contrario l'ordine della socialità, di cui parliamo, è così *subordinato* non solamente a quest'ordine naturale

primitivo, ma all'ordine stesso pratico dell' individuo, che rappresenta quasi un terzo grado di ordine pratico. Siccome però *in sè* ha uno scopo; così *da sè* costituisce un ordine teoretico.

§. 294.

Dei fondamenti dell'ordine pratico della socialità.

Se colleghiamo le parti del corpo sociale, noi avviciniamo e poniamo in uno scambievole commercio un numero più o meno grande di elementi similari, i quali agiscono e riagiscono gli uni su gli altri a norma della naturale costituzion loro eccitata e diretta dalle circostanze. E per parlare in una maniera meno astratta, noi congreghiamo e poniamo in uno scambievole commercio un numero più o meno grande d'uomini forniti tutti di sensibilità, animati dall'amor proprio e muniti d'una determinata misura di potere esecutivo. Da ciò deve necessariamente emergere una folla di rapporti attivi ed interessanti, i quali renderanno necessario un determinato ordine di provvidenze onde ottenere la parità d'intelligenza e di libertà, di cui trattiamo. Le leggi dell'amor proprio degli uomini rassomigliano, come fu detto, a quelle della gravità. Da per tutto dove non l'arte sola, ma la natura le determina per una costante e pri-

mitiva spinta del suo grand'ordine, esse agiscono imperiosamente. » *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.* »

È dunque mestieri d'investigare queste leggi assolutamente naturali; e dopo ciò di riguardarle relativamente al soggetto, di cui trattiamo, onde determinare i fondamenti dell'*ordine morale pratico* della socialità.

Se con un'occhiata anche superficiale noi poniamo attenzione alla natura delle parti, alle leggi dei principj motori ed all'andamento veramente naturale delle società, noi ci avvediamo tantosto di poter concepire ragionevole lusinga d'incontrare qui ancora quella benefica e suprema *facilità*, che la natura pose nelle operazioni del suo gran sistema, e quella indeclinabile unità e possente unificazione, la quale fa centreggiare l'ordine pratico col teoretico. E in vero, se contempliamo questi corpi morali che appellansi società; se da una parte consideriamo ch'essi sono composti da persone operanti in comune colla medesima privata intenzione di stare il meglio che possono; e se dall'altra discerniamo la disparità di forze e di mezzi estrinseci che v'ha fra queste persone, nel mentre che ognuna di loro tende ad allargare più che può la sfera delle proprie competenze, noi ci avvediamo tantosto che per legge universale ed

incessantemente attiva le fortune, i poteri, le pretensioni e tutti i mezzi in somma di ben essere in società, prodotti col concorso delle società medesime, tendono naturalmente ad *equilibrarsi*. Scopriamo quindi l'esistenza di un *principio* necessario ed infaticabile in natura, il quale nell'atto che tende ad *introdurre* e ad *aumentare* la *disuguaglianza* di fatto, tende pur nello stesso tempo a *toglierla*, talchè nell'ordine di fatto della natura operante nel mondo morale avvi un'azione e reazione di equilibrio, la quale, quando non sia distornata dalla natural sua misura dei massimi e dei minimi, forma lo spirito vitale delle società.

Ecco la legge propria della natura delle cose e degli uomini, cui per altro non conviene confondere coi mali e contrarj effetti derivanti da quelle legislazioni, le quali, vincolando con violenza il corso naturale delle cose, permettono, o attribuiscono un *fattizio* vigor squilibrante ad una parte più che all' altra delle società. Questa legge naturale, come ben si vede, offre non solo tutta la facilità, ma eziandìo tutta la tendenza ond'*eseguire* lo scopo della socialità di cui si è ragionato; e però nell'*ordine pratico* contemplato dal canto della natura avvi un efficace fondamento cospirante ad ottenere l'effetto di ragione che ci siamo proposto.

Questo bastar deve per ora tanto per determinare uno degli oggetti massimi delle ricerche, che dobbiamo intraprendere intorno ai fondamenti dell'ordine morale proprio dell'uman genere, quanto per giustificarne la scelta, e far sentire la necessità della cognizione di lui, e sopra tutto l'estensione delle competenze nel gran piano dell'ordin morale.

Ho detto *uno* degli oggetti massimi, e non l'unico oggetto o il solo massimo, perchè anteriormente a questo esiste l'ordine diretto della *conservazione* propria del genere umano considerato in sè medesimo, al quale quello della socialità serve solamente di mezzo sussidiario.

PARTE PRIMA.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L'ORDINE MORALE DELLA CONSERVAZIONE DEL GENERE UMANO.

INTRODUZIONE.

§. 295.

Idea, che convien formarsi della conservazione propria del genere umano.

Posto che nel trattare ogni scienza di ordine fa d'uopo incominciare dal rilevar la specie e la natura intima del fine o effetto, al quale le cose sono ordinate per dedurne indi la natura dei mezzi, la serie dei quali appunto costituisce l'ordine; e posto che l'effetto finale dell'ordin morale proprio del genere umano consiste nella più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento di lui: ragion vuole che noi rileviamo la natura e le esigenze proprie di questo *fine* per determinare solidamente le nozioni le più vere intorno ai fondamenti particolari dell' ordine morale dell'umanità.

Nel sistema reale della natura, la conservazione ed il perfezionamento non costituiscono due cose separate; ma bensì l'uno è un attributo essenziale dell'altra. Quando dunque si dice conservazione accoppiata al perfezionamento, egli è lo stesso che dire: la conservazione che si verifica, e che è propria e necessaria ad effettuarsi nel genere umano. In somma con quelle due parole si esprime propriamente quel sistema di funzioni fisico-morali, che è assortito giusta l'indole della costituzione e dei mezzi, di cui è fornito il genere umano ond'essere più ch'egli può felice. Ogni essere ha certe leggi determinate dalla propria natura per crescere, conservarsi, moltiplicarsi. Nelle pietre ciò fassi per mezzo della successiva apposizion delle parti prodotta da una impulsione meccaniea e dalle affinità chimiche: nei vegetabili mediante il nutrimento cavato dalla terra, dall'atmosfera, e coll'azione eccitante di tutti gli agenti chimici: negli animali col mezzo degli appetiti fisici non separati dalle leggi della vegetazione: nell'uomo con tutto questo, ma col soccorso e colla primaria direzione della libertà, la quale, in forza d'una più variata organizzazione e con una più vasta sfera di voleri e di cognizioni, crea una più ampia serie di atti e di effetti sopra sè stesso e su la terra

ch'egli abita, d'onde risulta la miglior conservazione compatibile colla necessaria posizion delle cose. Ma per far tutto questo è necessario di sviluppar prima quest'organizzazione interna ed esterna, d'acquistar queste cognizioni; ed anzi, a misura che ciò si opera, l'uomo riagisce per conservarsi, ed a misura che si conserva, egli riagisce e si perfeziona per istar meglio. Ecco il perfezionamento, di cui parliamo, reso necessario ed inseparabile, anzi reso come *caratteristico* dalla conservazione umana (§. 72-75, 146-149, 157, 164, 168).

§. 296.

Necessità di trattare dell'ordine della conservazione separatamente da quello del perfezionamento.

Ma benchè conservazione e perfezionamento stiano ed operino in natura cotanto uniti; tuttavìa nella dottrina che li riguarda è necessario, almen per poco, trattarli separatamente, affine di conoscere partitamente l'ordine morale *proprio* di ciascheduno, a somiglianza del fisico, il quale per intendere e spiegare le leggi dei moti composti dei corpi tali e quali avvengono in natura, li considera prima in un concetto semplice e separato. Ecco quello che ora ci tocca a fare.

Da ciò ne viene che nell'atto, in cui trattiamo del sistema isolato della conservazione, si dovrà sottintendere che quello del perfezionamento a ciò necessario sia, per dir così, a livello delle esigenze della conservazione; e viceversa quando tratteremo del sistema isolato del perfezionamento, noi dovremo sottintendere che nulla manchi a quello della conservazione per effettuare la perfezione. L'espositore di queste dottrine deve rassomigliare agli autori di Romanzi e di Tragedie, i quali non parlano quasi mai di proposito del pranzo e del sonno dei loro protagonisti.

§. 297.

Per qual parte l'ordine naturale della conservazione viene ora trattato.

Limitati e separati in codesta maniera gli oggetti delle nostre ricerche, e ponendo in primo luogo quello della conservazione, che forma il soggetto di questa prima Parte, all' istante noi rammentiamo quello che fu di già osservato (§. 17), cioè che quantunque l'idea della conservazione umana venga enunciata con un'espressione semplice; tuttavolta essa racchiude un'idea astratta e generale, perchè non esiste niun ente reale in natura che porti il nome di felice conservazione, ma solamente una moltitudine di *circostanze*, le quali

vengono disegnate con un nome comune, col solo nome cioè di conservazione, perchè esse concorrono a produrre nel corso della vita fisico-morale degli uomini e delle società un solo e identico *stato*, a cui fu dato il nome di conservazione. La verità dunque esige che la mente umana riguardi questo stato come una cosa realmente *compostissima* e *moltiforme*, come una serie di effetti similari, come un *totale riunito* di effetti utili all'esistenza dell'uomo individuo e delle società su questa terra.

Ma per la scienza che trattiamo, conviene separar vie più le idee. La felice conservazione è un effetto, a produrre il quale concorrono del pari la natura e l'opera dell' uomo. Ciò non ostante l'intelletto può benissimo separare la sfera d'influenza, e la serie di quegli atti i quali sono proprj dell'uomo, da quelli che sono, per dir così, totalmente proprj della natura; non altrimenti che nella prosperità d'un raccolto di grani lice separare quello che la fatica dell'agricoltore contribuì, da quello che la natura operò da sè. Siccome poi dall'altra parte noi non riguardiamo il nostro soggetto sotto quelle relazioni, le quali possono essere comuni colla fisiologìa e colla medicina; ma bensì per quell'aspetto che è proprio di una scienza di Diritto, cioè in

quanto la conservazione può esser prodotta per mezzo delle *azioni libere* degli uomini e delle società (§. 58); così quella conservazione che formar deve l'oggetto delle nostre ricerche presenta una somma di tutti i beni dell'esistenza, i quali *sta in potere* del genere umano di procacciare.

E giacchè i mezzi per ottenere questa somma di beni sono tutti gli *atti liberi a ciò efficaci*, cui è possibile al genere umano di esercitare; perciò ne segue che la somma, la serie, il sistema in una parola attivo ed armonico di questi atti liberi costituirà l'*ordin morale* della detta più felice conservazione (§. 85-89).

In conseguenza poi di quanto abbiamo sopra avvertito, dobbiamo soggiungere che per ora non trattandosi di esporre dettagliatamente le *regole* dell'ordin morale proprio del genere umano, ma solo di ricercarne i principj fondamentali per servire specialmente al Diritto pubblico, lo spirito delle nostre attuali ricerche deve consistere nell' » indagare l'ordine » delle azioni *libere* spettanti alla più felice » conservazione del genere umano, precipua- » mente rapporto allo scambievole commercio » sì interno che esterno delle società, affine » di determinare le nozioni più generali e » fondamentali che contribuir dovranno a

„ stabilir le regole concernenti la scienza del
„ pubblico Diritto (§. 4). „

§. 298.

Divisione di questa Parte.

Fissato in codesta maniera l'oggetto e lo spirito delle nostre disquisizioni, rimane ancora a vedere la division generale di questa Parte. Posto che noi ricerchiamo dei fondamenti dell'ordine proprio del genere umano, è chiaro che noi dobbiamo ricercar qui dell' ordine della *conservazione comune* tanto all' Italiano quanto all'Ottentoto, tanto al Tartaro quanto al Chinese. Ora è notorio che a tre soli capi riducesi lo stato di questa comune conservazione, cioè,

1.° Alla conservazione diretta, ossia miglior *Sussistenza* possibile della generazione vivente:

2.° Alla *Riproduzione* della specie, che forma essenzialmente parte della conservazione del genere umano:

3.° All'immunità dalle offese di qualunque genere, che appellar potremo *Incolumità*.

E siccome il genere umano vien diviso in società più o meno numerose, che chiamansi *società* civili; così è mestieri di volgere la nostra attenzione anche su di esse per istabilire le nozioni *fondamentali* riguardanti

la conservazione di quello stato, che può essere fra loro oggetto di diritto (che è *Pace*, e *Sicurezza*, come si dirà a suo luogo) nei rapporti scambievoli che passano tra loro. Ecco i titoli massimi delle materie, le quali per ora servir debbono di argomento alla dottrina che esponiamo.

§. 299.

Avvertenze su la maniera di trattarla.

Ma noi abbiamo in mira di far servire queste nozioni fondamentali alla scienza del pubblico Diritto. Dunque in primo luogo noi dovremo trattar il nostro soggetto non con quell' abbondanza che comporterebbe la cosa riguardata sotto tutte le sue relazioni; ma bensì con quella *sobrietà* che si contenta di que' principj, dei quali sarà d'uopo usare nella successiva dottrina delle cose pubbliche.

In secondo luogo poi non dovremo aver ribrezzo di ricavare dai nostri principj *tutti* que' risultati di ragion pubblica, i quali verificar si possono anche nella più inoltrata socialità, purchè derivino pienamente e spontaneamente dai rapporti semplici e generali che avremo sott'occhio. È noto che in tutti gli stati possibili debbono esistere alcuni fondamenti di ragione, che si verificano e si verificheranno sempre, perchè in tutti gli stati

ritrovasi realmente uno stesso essere, qual'è l'uomo, e una stessa natura fisica che lo circonda e lo sostiene; nel mentre pure che tutto vien diretto dai dettami perpetui della *giustizia comune*, i quali sono del pari immutabili ed universali (§. 235). Sarebbe dunque difetto il tralasciar di esporre le nozioni competenti che risultano da questi fondamenti primitivi sì di fatto che di diritto.

Quello che ho detto per questa Parte lo dichiaro una volta per sempre esteso a tutte, ond'evitare superflue ripetizioni.

LIBRO PRIMO.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L' ORDINE MORALE RIGUARDANTE LA SUSSISTENZA DEGLI UOMINI IN GENERALE.

CAPO I.

Dell'ordine morale teoretico della sussistenza.

ARTICOLO I.

Nozioni fondamentali su l'ordine teoretico della sussistenza ne' suoi rapporti più generali.

§. 300.

Generazione e definizione del diritto di dominio reale.

Richiamate alla memoria il pensiero che l'ordine *morale* umano di ragione altro non è, nè può essere che il sistema della massima *utilità* ottenibile nell'attual sistema dell'universo, in quanto è fatto norma delle azioni libere degli uomini (§. 97, 150, 152). Rammentate in oltre che l'*effettività* di questa utilità è essenzialmente annessa all'esistenza

e conservazione dell'essere umano (§. 197), e voi su l'istante comprenderete che l'ordine della *sussistenza* è il primo e fondamental ordine *particolare* in tutto il sistema morale di ragione dell'uman genere. Ma se il principio dell'esistenza dell'uomo inchiude essenzialmente quello di conservar la vita; e se è pur certo ed irrefragabile il *fatto* essere cosa *impossibile* di ottenere questa conservazione senza l'*uso libero* delle cose confacenti a tal uopo, ne nasce necessariamente l'idea del *diritto* di occupare e d'usare degli oggetti valevoli a nutrire, vestire, ricovrare (§. 178-183, 193, 194).

Questo diritto, come ogni altro, essenzialmente importa la facoltà di agire senza ostacoli, ossia la libertà (§. 113-116) nel procacciare tutte le predette cose necessarie ed utili alla sussistenza, e per evitare e respingere l'azione di tutti gli oggetti sì animati che inanimati, dai quali a noi ne venisse nocumento, disagio, impedimento, o violenza (§. 176 - 184, 236 -238). Ecco quindi l'umana attività, detta comunemente libertà, la quale acquista la forma ed il nome speciale di diritto di *Dominio reale* e di *Tutela* personale e reale. Il primo definir si potrebbe: » La facoltà di fare o di ottenere tutto quello » che è conforme all'ordine morale di ragione

» relativamente all'acquisto ed all'uso delle
» cose godevoli, in quanto non può essere
» senza ingiustizia contrariata da chicches-
» sia ». Il secondo poi: » una pari facoltà,
» ossia il diritto di viver sicuro e di mante-
» nere la propria persona e le proprie cose
» *immuni* da qualunque nocumento ingiusto
» derivante dagli altri uomini e dalle cose
» esterne. »

Voi esprimeste che il dominio reale e la tutela non sono che una *maniera di essere* dell'umana attività, allorchè diceste occupare, usare, agire per acquistare, evitare, respingere ec.

§. 301.

Come si verifica in pratica il concetto del dominio reale.

A questo proposito è necessario di rimarcare più specialmente l'indole di fatto di questi diritti. E per parlare di quello di *dominio reale*, il quale per ora deve solo occuparci, è manifesto che sebbene il *concetto ideale* di questo diritto concepito nella sua massima generalità sia *semplice*; tuttavìa egli non esiste, nè può esistere in natura che sotto la forma di milioni e milioni di *atti particolari*, i quali dall'attività umana rivolta a trar profitto dalle cose godevoli si possono praticare.

Da questa osservazione di fatto nascono due conseguenze: la prima che il diritto di dominio si deve considerare come l'espressione astratta e compendiata di tutte le particolari *facoltà* legittime competenti all'uomo, onde esercitare le infinite e variate azioni necessarie a produrre l'effetto della sussistenza, e lo stato della più felice conservazione fisica. Esse si possono ridurre a tre classi principali, cioè 1.° all'*occupazione* degli oggetti utili; 2.° al *lavoro* su di essi per ridurli ad uso dell'uomo; 3.° al *godimento* loro. Esistono dunque veramente tanti *diritti* di dominio, quanti hannovi realmente ed in fatto *atti giusti*, e quindi *facoltà legittime*, le quali si possono verificare nell'occupazione, nel lavoro, nel godimento delle cose utili alla diretta conservazione umana.

La seconda conseguenza poi si è che al concetto del dominio reale va talmente congiunto quello di libertà nel senso già definito (§. 115), che senza di questo ne sarebbe distrutta l'essenza. Se di fatti egli è un *diritto*, egli è per ciò stesso una podestà giusta ed *irrefragabile*, e però di ragione esente da ogni ostacolo nel suo esercizio (§. 184). Se in fatto deve *operare* per produrre l'effetto della conservazione; se quest'effetto non si potrebbe ottenere quando la forza operante fosse im-

pedita nel suo esercizio: egli è evidente che il concetto del dominio reale involge essenzialmente sì per fatto che per ragione anche quello della *libertà*, o per dirlo in altri termini, nell'ordin morale ogni giusto dominio è essenzialmente libero.

§. 302.

Possesso, e sue affezioni di ordine.

Altro concetto pure indivisibile al pari di quello della libertà si è la relazione e *connessione* della cosa padroneggiata colla persona e col libero potere fisico del padrone in guisa, ch'egli usar ne possa senza ostacolo a propria utilità. È noto che alla parola *Possesso* corrisponde questo concetto. È evidente che senza questa connessione e relazione sarebbe distrutta la nozione di dominio reale; e quel che è peggio, non verrebbe punto provveduto ai bisogni umani, i quali non vengono soddisfatti con semplici *pretensioni* (come sarebbero quelle di un diritto senza la cosa); ma bensì coll'uso e col godimento delle cose medesime. Ecco uno dei casi espressi sotto le generali osservazioni promosse di sopra (§. 190, 192).

Da questa necessaria e giustificata connessione della forza umana coll'oggetto utile, l'idea del *Possesso* viene così investita dalle

relazioni di ordin morale, che tutte le affezioni di *jus*, alle quali può andar soggetta l'attività umana considerata come mera facoltà, qualificano pur anche il *fatto* materiale del possesso medesimo, ed autorizzano eziandìo tutti i mezzi necessarj sì per acquistare detto possesso quando non si abbia ancora ottenuto, e sì per ricuperarlo, reintegrarlo e difenderlo quando si fosse già conseguito, e che dopo fosse stato o perduto o leso, o venisse attentato contro di lui. Fu già osservato che in materia di diritto le relazioni fisiche vengono intieramente dirette dalle morali (§. 189).

Da questi stessi principj nasce l'idea di quello, che in giurisprudenza chiamasi possesso *civile* distinto dal materiale, il quale indica non solamente il diritto *alla* cosa, o a conseguir la cosa (*ad rem*); ma bensì l'assoluta e irrefragabile facoltà d'insistere di propria autorità, e senza abbisognare di altro atto o titolo intermedio su la cosa utile, e di usarne come conviensi a padrone, di maniera che lo spoglio, la violenza, o altro ingiusto ostacolo non possono privarne chiunque per ragione ne è investito.

§. 303.

Del titolo dei possessi e della sua forza legittima.

Altro è il *fatto* della materiale occupazione e dell'uso di una cosa utile, ed altro è il *titolo* (§. 185) per farlo. Il primo appartiene al possesso di fatto qualunque siasi; il secondo al diritto (ivi). Non è l'occupazione e l'uso che attribuisce radicalmente il diritto, altrimenti lo spoglio e la rapina lo si trarrebber seco: ma all'opposto il diritto viene indotto dalla ragion morale, ossia dal *titolo* giustificante la detta occupazione e l'uso. Dunque a norma dei rapporti necessarj a soddisfare al *fine* morale dell'ordine dei reali dominj nasce e si varia e si misura il diritto dell'appartenenza nei casi pratici (§. 189). In qualunque stato pertanto voi fingiate collocato l'uomo, determinar non dovete la legittimità e la misura dell'appartenenza d'una cosa in vista della forma estrinseca ed accidentale dell'occupazione e dell'uso di lei; ma bensì in forza della natura e dell'estensione del *titolo* di ordine combinato coi rapporti necessarj ed irreformabili delle cose di fatto. Una capanna è tanto necessaria ad un uomo o ad una famiglia in certi luoghi, quanto il vestito; ma una capanna non si tiene serrata fra le mani come un animale accalappiato,

ò un frutto; nè si tiene indosso come una veste. Egli è chiaro adunque che l'*insistenza* visibile ed incessante non può sempre costituire il possesso, ossia egli non è per diritto ristretto all'attuale e non interrotta connessione col braccio dell'uomo; ma sì bene viene determinato dal titolo che lo giustifica, e però, supposta nel possesso la legittima occupazione, ei viene in progresso canonizzato dalla funzione naturale della cosa utile stata determinata dal bisogno umano.

§. 304.

Limiti naturali dei possessi.

Il titolo per occupare ed usare d'una cosa non può essere *illimitato*. Se di fatti trae la sua sorgente dal *bisogno*, non si può estendere che a *misura* del bisogno medesimo. Se poi, prescindendo da lui, si consultano i poteri di fatto d'ogni uomo, è evidente, anzi visibile che il possesso non si potrà estendere se non fin dove si estende in fatto l'opera e l'uso di quel tal uomo. Non può dunque nè per autorità di diritto, nè per azione di fatto un uomo particolare occupar molte leghe di paese dove non si estende nè il bisogno, nè l'opera, nè l'uso reale di lui, specialmente a confronto del bisogno di altri suoi simili (§. 227, 233, 238).

§. 305.

Uso delle antecedenti nozioni.

Al lume di queste semplicissime ed ovvie osservazioni si prevengono e si tolgono tutte le ambiguità e tutti gli errori nati nel parlare delle proprietà reali, ossia dell'appartenenza personale ed esclusiva tanto rapporto all'uomo singolare, quanto rapporto alle società. Così pure vengono con esatta gradazione distinte e definite le nozioni della comunione da quelle della niuna appartenenza [1], del dominio esclusivo da quello della concorrenza, del perpetuo dal temporale, di quello appartenente ad un corpo morale da quello che è proprio di un singolare individuo, di quello che è peculiare d'una generazione attuale da quello che ha relazione alla posterità.

§. 306.

L'ordine teoretico del dominio e del possesso reale è fondato su l'ordine fisico ed atteggiato dall'ordine fisico.

Finisco quest'Articolo colla seguente osservazione. Il *fatto*, che vi dimostra essere

---

(1) Ἀδεσπότα chiamavano i Greci le cose, le quali da niun particolare o pubblico sono per anche possedute.

impossibile di conservare l'esistenza senza l'uso libero e proporzionato delle cose godevoli, donde risulta? Dal *bisogno* inevitabile che il corpo umano ha di alimento, di vestito in certi paesi, di ricovero ec. Ora da che deriva tutto questo? Dalla *costituzion fisica* dell'uomo, e dalle relazioni della macchina di lui cogli esseri che lo circondano. Di più; tutti gli *atti*, coi quali si effettua il dominio, cosa altro son essi, se non che atti fisici, e che si esercitano su cose fisiche (§. 300)? Voi dunque vedete qui che i diritti e i doveri di quest' ordine teoretico sono risultati dei rapporti reali e necessarj delle cose, come sopra fu osservato (§. 187); ed oltracciò che l'ordine teoretico-morale sta qui fondato su l'ordine fisico, ed è atteggiato dall'ordine fisico, come in generale fu accennato (§. 89). Si badi bene: dico fondato ed atteggiato e non *diretto*.

ARTICOLO II.

Nozioni fondamentali su l' ordine teoretico del dominio delle cose nei rapporti che passano fra uomo e uomo.

§. 307.

A due specie di rapporti ridur si può tutta la dottrina fondamentale di quest' ordine teoretico.

Due sono le specie possibili di rapporti che passar possono fra gli uomini singolari e le società. La prima specie è quella che viene determinata dalla sola natura delle cose indipendentemente da ogni convenzion positiva, o fatto volontario qualunque dell'umana libertà. La seconda è quella che deriva da queste convenzioni, o fatti liberi umani. La dottrina fondamentale pertanto dell' ordine teoretico, di cui parliamo, può essere ridotta a questi due rapporti. Incominciamo dal primo.

§. 308.

Quale giudicio recar si deve, e quale influenza attribuire alla così detta comunion primitiva.

Cosa dobbiamo pensare della così detta *comunion primitiva,* della quale tanti scrittori di naturale Diritto ragionarono? Dire che

il dominio delle cose di questa terra non è stato dalla natura accordato esclusivamente ad uno o a pochi uomini, ma a tutto l'uman genere, perchè a tutto l'uman genere la natura compartì il diritto a vivere ed a conservarsi più felicemente che si può, salva la comune giustizia; egli è un accennare un'osservazione trivialissima ed inconcludente per istabilire una comunion *primitiva* avente effetto di dovere e di diritto. In qualunque tempo e stato anche non primitivo, in qualunque più inoltrata e raffinata società si verifica, e si verificherà sempre questo principio, senza che da ciò trar si possa altra conseguenza, se non che *tutti* gli uomini hanno un diritto inviolabile a ricavare o direttamente o indirettamente la loro sussistenza dalla terra: il che essendo un fatto necessariamente determinato dall'ordine fisico, non abbisogna di prove di ordine morale.

Volete voi giustificare con ciò l'atto di un primo occupante? Voi non avete bisogno di ricorrere a questa comunione. Il diritto di sussistenza dell'uomo singolare, la mancanza d'ogni possessore della cosa utile legittimano assolutamente l'atto dell'occupazione. Dire che la terra prìa che fosse popolata era *comune* agli uomini tutti, egli è un abusare d'una astrazione, perchè sarebbe lo stesso che

affermare che la comunione importar può il concetto d'una cosa nè posseduta nè usata da *alcuno*, il che significa ch'essa non è veramente *comune*.

A me pare piuttosto che la *comunione* racchiuda un senso del tutto *positivo*, cioè il concetto di » una cosa, la quale appartiene » così a *molti*, che nessuno posseder la possa » ad esclusione di altri; e però che l'appar- » tenenza di lei si verifica ugualmente in *molti* » *uomini ad un tratto* ». Ritenuto questo concetto, e riducendo la cosa a' termini di rigoroso Diritto naturale, senza contemplar convenzioni o atti positivi, io dico che questa comunione a rigor di termine non si può mai provare e legittimare come fatto di natura; ma che al contrario qualsiasi comunione di beni, considerata come contrapposto della *proprietà* reale, in ultima analisi non si può ridurre che ad un possesso *promiscuo* e *successivo* d'una stessa cosa utile fra più uomini ò società. Fra le nazioni cacciatrici e pastorali, nelle quali non si conoscono proprietà stabili, se taluno sotto il *solo* pretesto della comunion primitiva si avvisasse di rapir dalle mani del cacciatore la preda, e di dividerla con lui, o di appropriarsi la metà del gregge d'una famiglia di nomadi, agirebb'egli secondo il dettame della giustizia comune? In una

società agricola e commerciale, se un altro entrasse nella casa e nel campo del vicino, e ne involasse un vestito, una zappa, e parte del raccolto seminato ed allevato dalle mani del suo vicino, sebbene le terre date fossero dalla nazione a solo usufrutto, come nella Repubblica Spartana, agirebb' egli secondo i dettami della giustizia comune? Rispondo col rimandare a quello che fu dimostrato di sopra (§. 226, 227, 238): rispondo colla parità troppo nota di Cicerone, cioè: » che nella » stessa guisa che un teatro sebbene sia *comu-* » *ne*, tuttavìa a buona ragione può dirsi che » quel posto il quale ognuno occupò è *suo*; » così pure nella città o nel mondo *comune* » non osta il diritto che ciò che è appropriato » ad ognuno non sia veramente suo. » [1]

A che dunque riducesi questa pretesa comunione? Se non che al successivo possesso di una cosa, la quale, nel punto che viene veramente abbandonata da quello che ne fece uso, può essere occupata ed usata da qualsiasi altro, mentre che colui che abbandonò

---

(1) » Quemadmodum theatrum cum commune sit, » recte tamen dici potest, ejus esse eum locum, quem » quisque occuparit; sic in urbe mundove communi » non adversatur jus, quo minus suum quidque cujusque sit ». *De finibus* lib. 3.° cap. 20.

la prima passa ad occupare e ad approfittarsi di un'altra, cui o altri uomini dal canto loro lasciaron vacante, o non occuparono ancora. Ridotta la cosa a questo punto, ognun vede che non si lascia veramente alcuna sostanzial *differenza* fra questo stato che dicesi puramente naturale, e la più rigorosa proprietà di beni.

§. 309.

La comunione figurata non può essere cosa naturale, ma solamente convenzionale ed artificiale.

Della proprietà stabile.

Svolgiamo alquanto questa conchiusione. Io cerco in primo luogo: L'uomo prima dello stabilimento delle proprietà civili ha egli un vero diritto alla sua sussistenza, o no? Questo è fuori di controversia. È desso protetto dall'uguaglianza di diritto, o no? Anche questo è accordato senza disputa, anzi è un principio, del quale i sostenitori della comunion primitiva fanno uso per istabilire la loro tesi. Or bene; posto questo, è egli certo o no che ad ogni uomo compete in forza di legge naturale la libertà, ossia il diritto di godere a suo beneplacito (senza ledere però l'uguaglianza altrui) dei beni necessarj alla propria conservazione? Niuno può negarlo. È dunque inevitabile che qualunque altr' uomo, fuori del caso d'un'estrema ed incolpabile necessità

(§. 262, 273), sarà tenuto a rispettare il diritto accordatomi dalla natura, e di non turbarmi nel libero uso di lui.

Dato il caso adunque che io occupi un dato spazio di terra sgombro da ogni possessore, e ch'io su quello insista seminandolo, scavandovi dei canali, fabbricandovi una casa, sarò in diritto di persistere su di esso fino a che mi piacerà; e per ciò stesso sarà vietato ad ogn'altro di cacciarmi di là contro mia voglia. Anche questa è una conseguenza irrefragabile, sì perchè deriva essenzialmente dai rapporti della libertà comune, o a dir meglio non è che una particolare espressione della formola generale della comune libertà (§. 236), sì perchè i fautori stessi della pretesa comunion primitiva attribuiscono questo diritto d'illimitata persistenza fino a chi abita o vive su quello d'altrui. (1)

(1) » Quia omni homini natura idem jus est ad usum » necessarium rerum naturalium, in communione pri- » maeva homini cuilibet commorari ac habitare ubivis » terrarum licet, ubi libuerit et quamdiu libuerit, at- » que transire per loca quaecumque prout ipsi opus » visumque fuerit, ac inde petere res, quibus indiget. » Immo, *cum etiam res artificiales sint communes*, si » alicubi fuerint aedes inhabitatae aut quae plures ha- » bitatores recipiunt, in iis habitandi cuilibet jus est, » quamdiu visum fuerit ». Volff. *Instit. Juris nat. et gent.* §. 190.

Ma se io ho diritto di possedere un dato fondo lecitamente occupato fino a che mi aggrada; se niuno ha diritto di cacciarmi di là contro mia voglia: dunque convien concedermi che sta in mio arbitrio il dar l'accesso a quel nuovo possessore che a me piacerà, e sgombrarlo in favore della tale persona a me benevisa; altrimenti io persisterò in quello. Questa persona poi a me benevisa essendo un mio *simile*, e però potendosi in lei verificare tutto ciò che si verificò in me, avrà lo stesso diritto che competeva a me medesimo. Così pur dicasi degli altri successori di lei in infinito. Ora tutto questo, cosa esprime veramente fuorchè una serie di convenzionali alienazioni, alle quali, per lo stesso diritto che riguarda il tutto, si possono apporre tutte le condizioni che piaceranno ai due contraenti di concordare? Qual altra cagione potrà privar me, e quelli che con me commerciano, dei nostri diritti fuorchè la morte?

Ora se tutto questo è dimostrato dall'essenza stessa del diritto primitivo di liberamente usare delle cose godevoli combinato colla naturale uguaglianza; e se dall'altra parte, poste le descritte facoltà, non v'ha alcuna differenza fra esse e la reale e più rigorosa proprietà: egli è dunque compiutamente provato

che non la comunione; ma bensì la proprietà reale, prescindendo da ogni fatto d'instituzion positiva, è propriamente cosa di puro e primitivo diritto *naturale:* e che all'opposto qualunque comunione non può risultare che da uno stabilimento puramente convenzionale.

§. 310.

Continuazione. Obbiezione. Risposta.

Mi si obbietterà ch'io spingo a termini troppo odiosi la comunione da me combattuta, e ch'io presto a coloro che la difendono pretensioni da essi non solamente eccitate, ma positivamente riprovate. Concedo, talun di loro potrà dirmi, che l'uomo prima della introduzione delle stabili e civili proprietà possa insistere a suo beneplacito nel possesso d'un dato fondo; concedo che non ne possa venir cacciato ad arbitrio d'un altro suo simile; concedo che abbia tutto il diritto a sostentarsi coi frutti che ricava; che sia in facoltà di lui cedere il suo luogo a chiunque gli piace: e che perciò? Ad onta di tutto questo non potrà forse aver luogo la comunione da me sostenuta? Io non pretendo che la comunione inchiuda il diritto di privare un mio simile del diritto della libertà di usare dei

mezzi della sua conservazione, ma solamente di *partecipare* con lui d'ogni bene così, che, detratto quello che è puramente a lui necessario, debba del rimanente far parte anche con me; e per conseguenza l'abitazione della sua casa, ed il raccolto del suo campo siano comuni a me, per la ragione che la natura non assegnò a lui quel tale campo, ma a tutti gli uomini concesse la terra intiera senza far porzioni individuali ad alcuno.

Rispondo. Ditemi: per qual ragione un dato spazio di terra può divenir un bene e un oggetto di possesso per l'uomo, se non che per l'utilità che indi ne deriva? Un tratto di deserto dell'Arabia e della Libia può esso mai costituire oggetto di sussistenza per una famiglia, o per una società? È chiaro che no. Or bene; la casa da me eretta, i canali irrigatorj da me scavati, la coltivazione da me fatta sono opere mie, o nò? Lo sono. Il raccolto che proviene da quel dato campo sarebbe ivi nato, cresciuto e moltiplicato senza le mie cure? No. Mietere il mio grano, cumularlo in casa mia, pulirlo dalla paglia e dalle buccie è opera mia, o no? È opera mia. Questo grano da me raccolto può esser mio, ed anzi più mio che il frutto da un selvaggio spiccato da un albero non posseduto da alcuno, o no? Lo è ugualmente e forse di più. Orsù

rispondetemi intorno ad un'altra domanda. Il nuovo ospite che per diritto della vostra comunione pretende di partecipar meco del mio grano (poichè del campo nudo e sterile non saprebbe che farne), volete voi che abbia lavorato con me e prestatomi ajuto a fabbricar la mia casa e a coltivar il mio campo, oppure che possa partecipar meco di tutto il fatto mio senz'aver contribuito dal suo canto fatica alcuna? Se mi dite il primo, allora io vi replico, che non per titolo di comunion naturale e primitiva io accorderò a lui in proporzion geometrica parte del godimento (§. 228, 229); ma bensì in forza d'una vera *società di opera* eseguita col fatto da lui e da me.

Se poi mi negate questa ipotesi, e pretendete che *senz'altro* titolo, fuorchè per quello della comunione da voi pretesa, debba partecipar meco dei frutti delle mie fatiche, allora accadrà ch'io dovrò travagliare per lui per la sola ragione ch'egli è uomo come son io, ed ha bisogno di vivere; che dovrò servire a lui perchè la terra è data a tutti, il che, prescindendo da un mio atto volontario, ripugna ad ogni legge di giustizia comune (§. 227, 233). Le pretensioni attribuite alla *comunion* primitiva non sono forse queste? *Senza convenzioni positive*, e in forza di un diritto pu-

ramente naturale è lecito ad un terzo appropriarsi i frutti della mia industria [1]: il che significa che io co' miei sudori sia tenuto a salariare l'altrui pigrizia o rapacità. Gli uomini conviene considerarli come sono. Ma se dall'altra parte io son padrone assoluto dell' opera mia, e di tutto ciò che lecitamente da quella deriva; se il frutto del mio lavoro è così mio come mie sono le mani, i piedi e gli occhi miei: dove fonderete voi la vostra pretesa comunione? Voi non potete dissimulare, nè riparare la vostra sconfitta, perchè il principio stesso, del quale fate uso per fondare la pretesa comunion vostra, si è quello appunto che mi conduce a combatterla.

Per una correlazione contraria poi verificandosi ch'io non son tenuto sotto il chimerico e non mai provato pretesto di tale comunione a far gratuitamente parte de' miei beni ad un altro, se non che per un atto puramente volontario di generosità e di carità, ne segue che la proprietà, di cui ho parlato di sopra, viene per natural diritto stabilita senza altra considerazione di convenzioni umane.

---

(1) Vedi fra gli altri il Wolfio *Instit. Juris nat. et gent.* §. 188, 190.

§. 311.

Origine e fondamento dell'opinione della comunion primitiva.

Io non avrei insistito cotanto sul soggetto della pretesa comunion primitiva e della naturale proprietà, se la diversa maniera di riguardarlo non traesse seco una differenza importante nell'ordine teoretico del Diritto economico sì politico, che delle genti. Per questo motivo io aggiungo qui alcuni schiarimenti ed osservazioni.

D'onde è derivato che tanti uomini, d'altronde celebri e d'ingegno, hanno sostenuto la comunion primitiva da noi impugnata? Eccolo. Per un'astrazione agevole a farsi hanno considerato tutti gli uomini dotati di *ugual diritto* a giovarsi delle cose godevoli della natura come necessarie, e connesse colla loro conservazione. Hanno poi soggiunto che non avvi nella natura e nei rapporti astratti dell' ordine naturale ragione alcuna, per cui quella tal cosa debba piuttosto essere di uno che di un altro: dunque, hanno conchiuso, per fatto solo di natura non esistono cose proprie delle singolari persone umane. Ma dall'altra parte, essendo pur vero che gli uomini hanno diritto di valersi e di godere delle cose della natura, ne viene di conseguenza che per pu-

ro fatto di natura *tutte le cose* sono di tutti: e però sono di comune diritto. Comune diritto è quello che compete ad un tempo stesso a più persone.

§. 312.

Primo vizio della detta opinione.
Storia naturale del primitivo possesso ed uso delle cose.

Io ho caratterizzato questo raziocinio come un abuso d'una astrazione. Ecco il perchè. Primieramente si prescinde in esso da un fatto reale che ha dovuto avvenire in natura, come si suole far sempre nelle astrazioni e supposizioni generali. Il primo uomo, o i primi uomini che esistettero su la terra certamente non ne occuparono col loro corpo tutta la superficie; ma bensì si trovarono necessariamente situati in un determinato luogo di lei. Contemporaneamente poi ebbero bisogno di pronta sussistenza. Le circostanze reali di fatto della natura, indipendentemente da qualunque atto arbitrario dell'uomo, esigevano dunque che i primi uomini cercassero la sussistenza là dove potevano *prontamente* ottenerla. Dunque il luogo da loro occupato, o almeno il più vicino; e a dir meglio, le cose godevoli più vicine divennero *per fatto di natura* oggetto di occupazione, di uso e di consumazione.

Era certamente in astratto possibile, e niuno ostava, che altrove non potessero procacciare il loro sostentamento: ma il possibile metafisico non si può tutto verificare in natura, e solamente in atto pratico verificar si può un dato caso concreto, e colle tali circostanze: e però è un vero abuso il ragionare delle cose pratiche colla scorta di queste vaghe e generali possibilità.

Effettuatisi così i primi possessi ed usi delle cose godevoli, divenne ad un tempo stesso impossibile che le medesime cose occupate e godute da quegli uomini, finchè colà rimanevano, divenissero a buon diritto *comuni* con altri che potessero sopraggiungere.

Era dunque mestieri a que' che venissero dopo cercare altri oggetti utili, e perciò ricavarli da fonti distinte. Così da cosa a cosa, da paese a paese si estese l'occupazione, l'uso e il godimento dei beni della terra, sia che parliamo dei frutti spontanei di lei, sia che parliamo degli animali da essa alimentati, sia finalmente che parliamo dei fondi stessi di agricoltura. Questa legge di continuità era tanto più naturale, quanto è più naturale all'uomo di godere col minimo possibile d'incomodo e di fatica; e quanto più è notoria l'affezione che lega le popolazioni tutte al suolo che le vide nascere, e quanto più era

allora inevitabile che le emigrazioni di un gran numero d'uomini ad un tratto, in paesi non ancora abitati, non rendesse più malagevole la sussistenza.

§. 313.

Conseguenza. Esiste una cagione puramente naturale che determina in grande il luogo e gli oggetti dei primitivi possessi umani.

Se dunque in una considerazione puramente specolativa, nella quale prendonsi soltanto di mira le qualità ed i rapporti astratti dell'essere umano, non troviamo traccia alcuna la quale ci guidi ad assegnare ad un uomo qualunque l'uso e il godimento di una tale più che di una tal altra cosa, d'un tale più che d'un tal altro luogo; ciò a nulla conchiude, perchè abbracciando il *tutto insieme* dei fatti naturali, troviamo esistere una ragione di questa determinata scelta, indotta dall'andamento di fatto delle cagioni *puramente naturali* anteriori a qualunque fattizio stabilimento umano.

Di fatti, determinato il luogo, si determina pur anche la natura e la copia dei primitivi e rozzi materiali dell'umana sussistenza, o a dir meglio, la natura fisica, in forza d'un complesso speciale delle sue grandi cagioni, determina tutto questo.

Ciò stante ne viene che la veduta fondamentale dei fautori della comunion primitiva è viziosa, perchè volendola far servire di fondamento ad un *dogma pratico*, come è quello della detta comunione, non era permesso di farne uso se non col presidio delle circostanze *tutte* di fatto reali e naturali riguardanti lo stesso soggetto (§. 15-19, 48).

§. 314.

Improprietà del nome, e fallacia del concetto della comunion primitiva.

Oltre tutto questo debbo soggiungere che assai impropriamente si appella *comunion negativa* tanto la capacità delle cose naturali a dar luogo a qualunque possessore, quanto la potenza astratta sì di fatto che di diritto di qualunque uomo a possedere ed usare d'ognuno dei beni naturali; stantechè se dopo essere state occupate le cose non possono per naturale giustizia essere più comuni (§. 308-310); e se prima d'essere occupate non si vede che una pura relazione astratta, cioè la *possibilità* di acquistare o ricevere tutti i possessi immaginabili: egli è manifesto che con ciò non s'induce una vera comunione di possesso; ma solamente una comunione di *potenza astratta* a possedere: in una parola, una mera *suscettibilità*, se m'è permesso il dirlo, comune a

possedere, e nulla più. Il nudo palmo della mia mano può essere occupato da un frutto, da un pane, da un libro; si dirà forse che la mia mano è *comune* ad un libro, ad un frutto, ad un pane? Si dirà solamente che tutte queste cose hanno la capacità comune ad occuparla, ma nulla più; di maniera che però, verificandosi l'occupazione fatta da uno di questi corpi, si rende incompossibile quella degli altri.

Avrei omessa questa osservazione, se la controversia si riducesse alla mera proprietà o improprietà della parola. Ma qui si è abusato della parola medesima. Una specolativa possibilità *comune* agli uomini di usare con diritto di tutti gli oggetti utili (simile a quella di un volatile sospeso in aria, il quale può por piede in tutti i punti del suolo sottoposto) è stata applicata al *fatto pratico*, senza pensare che all'istante, in cui la potenza passa all'atto, cessa d'essere *indeterminata*; e però svanisce tutto quello che poteva dar fondamento a qualsiasi idea di comunione, a somiglianza appunto del volatile il quale, al momento che va a poggiare sul dato albero, non può ad un tempo stesso poggiare altrove.

§. 315.

Schiarimenti, ed osservazioni.

Dopo tutte le cose esposte fino a qui, io credo acconcio il fare le seguenti dichiarazioni.

I. Nella supposizione d'uno stato puramente naturale di cose, cioè prescindendo da ogni formale cònvenzione umana, benchè io non possa ammettere la *comunion* primitiva nel senso adottato da tanti uomini celebri; tuttavìa dir non si deve ch'essa, allorchè si tratta di rendere scambievole l'uso delle proprietà personali, per un fatto *positivo umano*, o per una *libera* ed espressa convenzione non si possa effettuare. Anzi concedo che, considerato l'atto per sè, sia totalmente *lecito*. Ma per istabilirlo avvi bisogno d'una *espressa* e libera emanazione della volontà dei contraenti, perchè una vera comunione di beni inchiude una deroga, una limitazione della naturale e legittima libertà dell'uomo, come si è dimostrato di sopra. Non per questo io intendo di escludere un'altra specie di comunione, la quale necessariamente rimane, e rimaner deve dopo anche lo stabilimento di qualunque proprietà. Questa si verifica in tutte quelle cose, le quali sono d'un *uso inesauribile* ed *innocente*, e in tutte quelle, che,

non violando punto il diritto naturale di proprietà, sono anzi necessarie per esercitarlo a comune vantaggio. Così l'uso del mare fuori del tiro del cannone (da cui non si può nè portare, nè ritrar nocumento) connesso e comunicante coll'oceano; così le vie pubbliche, sì nell'interno che nella congiunzione dei territorj, rimangono comuni, ben inteso sempre che ciò non attenti alla pace ed alla sicurezza delle persone, delle cose, ed a niun oggetto interessante per usi comuni.

II. Contemplando poi tanto la proprietà, quanto la comunione dei beni nei soli rapporti della *sussistenza*, io non veggo che in *fatto* si possa sostenere essere l'una ad esclusione dell'altra così *necessaria* all'ordine essenziale della *coesistenza* degli uomini, che si *debba* abbracciar l'una, o escluder l'altra. Come in astratto non ripugna che molti uomini prendano la risoluzion generosa di render reale il progetto della Repubblica di Platone; o che, a guisa dei primi Cristiani, convengano in un tenor di vita animato da pura fraternità e benevolenza illimitata (come non ha ripugnato nè al fatto nè alla ragione l'esistenza del regime degl'Incas nel Perù, o quello del Paraguay); o che in altri paesi e secoli più o meno imperfettamente abbia avuto luogo una comunion virtuosa,

la quale abbia tolti i cattivi effetti della soverchia disuguaglianza delle fortune: così pure, consultando l'ordine solo della sussistenza nelle relazioni fra uomo e uomo, non si può dire che all'ordine essenziale delle società ripugni la comunione di beni di cui parliamo. Ma dall'altra parte, siccome il meglio non può escludere il giusto ed il buono; così pure il sistema della comunione non può escludere quello delle proprietà dei beni.

L'unica quistione che rimane sarebbe dunque: non se l'uno o l'altro di questi stati sia *per sè* legittimo, ed essenziale alle umane società; ma bensì se, computando *tutte* le circostanze di fatto, specialmente delle passioni e cognizioni degli uomini coesistenti nelle diverse età e contingenze inevitabili dal potere dell'arte politica, se, dico, torni meglio, o sia anche necessario per l'ordine della socialità abbracciare l'uno più che l'altro sistema. Ma questa è una disquisizione, i risultati della quale debbono esser dedotti da considerazioni ben diverse da quelle, che si assumono nell'ordine puramente *teoretico* della sola *sussistenza* fisica degli uomini. Non è dunque questo il luogo proprio per discutere un tale oggetto; come neppure per trattare dei rapporti speciali o della comunione, o della proprietà. Esporre le sole nozioni *fondamentali*

relative all'ordine della sussistenza nei rapporti scambievoli fra gli uomini, ma indipendentemente da considerazioni convenzionali, e con viste per ora generali soltanto: ecco il carico, al quale io debbo qui soddisfare.

§. 316.

Della disuguaglianza dei beni in generale. Rapporti di proporzione assoluti e rispettivi.

L'uguaglianza e la disuguaglianza dei beni può essere riguardata sotto due rapporti di proporzione. Il primo è quello che contrae allorchè si considera la quantità dei beni rispettivamente ai bisogni d'ogni uomo: il secondo, quando si contempla questa stessa quantità fra uomo e uomo, fra classe e classe, fra società e società, ossia fra Stato e Stato.

Poichè la macchina umana è finita, egli è manifesto che la forza dell'umana sensibilità, e la misura dei bisogni reali, e d'ogni altro piacere e dolore sono pur finite. Sarà dunque anche *finito* il termine di proporzione della quantità dei beni che debbono servire all'uomo; e quindi esisterà un termine fisso per istabilire l'uguaglianza, l'eccesso, o il difetto dei beni. Perlochè dalla mancanza assoluta, che si può rappresentare come zero,

fino all' indefinita opulenza si può tessere una scala di gradazione proporzionale e paragonata, la quale nella scienza del *valor* delle cose, e nel commercio umano forma un criterio importante. Nel comune linguaggio furono già distinti i più vistosi intervalli di questa gradazione. Chi manca assolutamente di tutto il necessario per la sussistenza vien chiamato *mendico;* e la mendicità rappresenta il nulla. Chi manca di *parte* del necessario si nomina *bisognoso*. L'indigenza viene espressa col segno del meno; e questa è suscettibile di più minute gradazioni. Colui il quale non ha che il puro *necessario* per la sussistenza vien chiamato *povero*. La povertà esprime l'uguaglianza, ossia il pareggiamento coi bisogni reali. Quegli poi che oltre al necessario possiede eziandìo quanto fa d'uopo per godere gli agi della vita, dicesi *comodo* e agiato. L'agiatezza esprime un di più dei bisogni di necessità, e un'uguaglianza coi bisogni meno pressanti. Il *ricco* possiede anche il superfluo; e però la ricchezza si può esprimere col *più* assoluto. L'opulenza finalmente si può figurare indefinita, e i gradi di lei formano una scala, la quale incominciando dalla ricchezza può essere spinta ad arbitrio a qualunque misura. Questo però non ha luogo che in una considerazione puramente specolativa la quale

prescinde dalle leggi reali, con cui le cose avvengono nel mondo.

Tutti gli annoverati gradi, e le proporzioni ad essi adattate riguardano il primo aspetto, sotto il quale si può considerare la quantità dei beni. E siccome il fondamento della proporzione vien formato dallo stato e dalla natura dei bisogni *personali;* e per istabilire la descritta scala di proporzioni non occorre altra considerazione che quella dell'uomo *individuo* senza pensare ad altri uomini coesistenti; così il detto rapporto si può chiamare *personale* ed *assoluto*.

Il secondo rapporto di proporzione è quello che viene costituito dal paragone della quantità rispettiva dei beni posseduti da due o più uomini, classi, società, come testè fu avvertito. Questo riceve propriamente il nome di *parità*, o *disparità* di beni, di agi, di ricchezza, di opulenza. È cosa troppo agevole il prevedere che, formata la scala delle proporzioni personali dei beni, e stabilite le classi corrispondenti dei possessori, sia che parlisi d'uomini particolari, sia che trattisi delle società, è agevole, dissi, il prevedere che si possono fissare tante proporzioni fra uomo e uomo, società e società, quanti hannovi dei detti gradi e stati assoluti e personali.

§. 317.

Cagioni naturali della legittima disparità dei beni. Definizione dell'industria.

È legge indeclinabile di fatto del sistema fisico dell'universo, che l'ordine della sussistenza umana renda necessario quello del *lavoro* dalla parte degli uomini e delle società. La natura non somministra che prodotti *grezzi* e *dispersi* su la faccia della terra, i quali è indispensabile di raffazzonare, di cumulare e di conservare onde soddisfare alla sussistenza della specie umana.

È ben vero che la *necessità* di queste cure non è *uguale* in tutti i luoghi e in tutti i tempi; ma in tutti i luoghi e in tutti i tempi rendesi più o meno necessario l'esercizio della umana attività rivolto a ricavare, moltiplicare e ridurre le cose a beneficio dell'uomo; il che appellasi *Industria*.

Ma per ciò stesso che quest' Industria „ è „ un esercizio dell'*umana attività* in quanto „ viene impiegata su le cose onde produrre „ utilità „, ne verrà necessariamente ch'essa e i frutti di lei riusciranno in primo luogo (dato pari tutto il rimanente) *proporzionali* alle *facoltà* sì fisiche che morali impiegate dall'operatore industrioso. Con maggior ingegno, con robustezza maggiore, con maggiori

lumi costituenti un vero incremento di forze artificiali, con maggiori stromenti che formano un reale incremento di forze esecutrici si potrà più ampiamente e con maggior effetto esercitare quest'attività, e (dato il resto pari dal canto delle sorgenti naturali dei beni) si potrà produrre un numero maggiore di oggetti utili. Ma siccome dall'altra parte questa attività si esercita sopra gli oggetti fisici tali e quali vengono spontaneamente dalla terra prodotti; e l'arte non può sottomettere le forze della natura se non fino a quel segno, dentro cui la forza umana può predominare le cagioni fisiche: così ne verrà in secondo luogo che l'azione dell'industria umana sarà più o meno giovata, più o meno secondata, più o meno impedita a proporzione della costituzion naturale ed irreformabile delle cose nei diversi luoghi della terra, e nelle diverse contingenze del sistema fisico dell'universo; e però i risultati dovranno necessariamente variare, sebbene si supponga la parità dell'ingegno, delle forze e dell'opera dell'industrioso.

Finalmente, date pari forze ed ingegno, e pari facilità o difficoltà esterne dal canto della natura, i prodotti utili riusciranno più o meno copiosi a misura della maggiore o minore assiduità nel lavoro dei diversi operatori.

La massa pertanto dei beni, e quindi la loro porporzion rispettiva, sarà un *risultato* derivante dall'azione o separata o riunita delle *tre* cagioni ora mentovate. Esistono adunque *cagioni* reali, naturali e legittime della disuguaglianza nei mezzi della sussistenza fra gli uomini, e queste cagioni si possono concepire in una maniera separata dallo stabilimento delle società. Le due prime non dipendono dall'arte umana. Possono dunque i particolari e le società giugnere ad essere *superiori* ad altri loro simili in ricchezza senza leder punto il *diritto* dell'uguaglianza, e della libertà comune, nel mentre pure che essendo essi veri *padroni* dei prodotti delle proprie cure hanno diritto d'essere rispettati da qualsiasi altr'uomo o società

§. 318.

Teoremi di diritto generale su l'occupazione ed aumento dei beni fra gli uomini.

Per la qual cosa riunendo quanto appartiene a' dogmi di diritto concernenti i possessi delle cose godevoli nei rapporti fra uomo e uomo, società e società risultanti da quello che si è esposto fino a qui, si possono stabilire i seguenti

TEOREMI FONDAMENTALI.

I. » Qualsiasi *occupazione* di beni fatta a » puro titolo del diritto naturale di sussi-

» stenza competente a qualunque uomo, vie-
» ne per legge morale di natura limitata dal
» *reale bisogno* dell'occupante (§. 304).

II. » Qualunque *incremento* di beni deri-
» vante dall'industria personale di uno o più
» uomini e società senza usurpazione del vero
» diritto del terzo, non ha altri limiti che
» quelli dell'industria, ed il possesso ne è sem-
» pre per legge di natura inviolabile, qua-
» lunque possa essere la disparità che ne na-
» sca rimpetto ad altri uomini o società (§. 226,
» 227).

Questi teoremi bastino per ora. So che, esaminando i puri rapporti i più semplici indipendentemente dai fatti tutti sociali, si potrebbero discutere altri argomenti, e così, per esempio, trattar si potrebbe delle cagioni naturali che estinguono il diritto, come sarebbe della morte; e quindi delle *successioni per morte* nei beni di un defunto, il che è oggetto di vero Diritto pubblico: così pure dell'abbandono, o vacanza dei possessi avvenuta per causa spontanea; ma io non credo che questo sia il luogo acconcio per entrare in simili disquisizioni. Il punto di prospettiva in cui siamo non ci manifesta per anche *que' fatti*, dai quali dedur si possano i rapporti direttivi di queste e di altrettali contingenze del dominio delle cose fra gli uomini. Noi po-

tremmo dedurre principj *astratti* e di pura specolazione, ma non principj *generali* atti a servir di norma alla pratica. Noi potremmo ragionar di Diritto, come il Matematico ragiona della superficie dei corpi, nel mentre che ci è necessario ragionarne non come al Matematico, ma come al Fisico si conviene.

ARTICOLO III.

Continuazione del precedente Articolo.

Dell'ordine teoretico del dominio reale in vista delle convenzioni, o di altri fatti positivi fra gli uomini.

§. 319.

Soggetto di quest'Articolo.

La seconda specie di rapporti concernenti il dominio reale che può esistere fra gli uomini particolari e le società indipendenti, si è quella che deriva dalle convenzioni, o da altri fatti positivi (§. 307). Fino a qui abbiamo trattato il nostro soggetto senza computar punto l'intervento di questi fatti; e quel che è più, prescindendo fino dalla considerazione d'uno stato sociale qualunque. Le nozioni *fondamentali* riguardanti l'ordine teoretico-morale dei diritti e dei doveri umani nella detta seconda specie di rapporti, esigono ora la no-

stra attenzione, senza perder per altro di vista che noi prepariamo i fondamenti del *Diritto pubblico* (§. 276); e però che dobbiamo limitare, od estendere la trattazione giusta quanto fu già avvertito (§. 299).

§. 320.

Principio teoretico universale riguardante la piena libertà dei dominj reali, e le cagioni di fatto che possono limitare i diritti fra gli uomini.

Posto che il possesso delle cose godevoli (altro non costando di positivo) è per diritto naturalmente *libero* (§. 300, 301), egli importa essenzialmente due facoltà: la prima è relativa a ciò che gli *altri uomini* far possono verso noi intorno al nostro possesso; e l'altra è relativa a tutto ciò che noi possiamo fare su le cose medesime da noi possedute. Parlando della prima, tener si deve come già dimostrato che ad ogni legittimo possessore compete il diritto, ossia la podestà irrefragabile ad essere *esente* per la parte di qualsiasi umano potere da qualunque vincolo ed ostacolo che non venga autorizzato dall'uguaglianza di diritto (§. 236). E quanto alla seconda, si ha pure a tener per certo che ad ogni possessor legittimo appartiene la podestà irrefragabile di fare delle cose sue tutto quel-

lo che non nuoce all'uguaglianza scambievole di diritto (ivi). La prima inchiude il diritto di *escludere*, e d'*interdire* ad altri l'esercizio di qualunque atto di dominio nelle cose nostre, e di *non soffrire* che alcuno contro nostra voglia si arroghi un tal potere. La seconda importa il diritto di passare a chi, e come, e quando a noi piace o tutte o parte delle facoltà della padronanza alienabile a noi competente. Queste sono facoltà connesse essenzialmente l'una coll'altra.

Qualunque smembramento pertanto, qualunque servitù, carico, vincolo, il quale in grazia di altri uomini per una cagione avventizia assoggetti, aggravi, o leghi i possessi nostri, vale a dire o diminuisca gli *oggetti* del nostro diritto (§. 190), oppure tolga o limiti in qualunque guisa la facoltà di esercitarlo, non potrà legittimamente derivare se non che da un *fatto positivo* autorizzato dall' ordin morale di ragione; e perciò conforme alla giustizia comune (§. 233-236). Dunque in atto pratico non *si può presumere* senza speciale ragione alcun fatto contrario all'integrità, all'indipendenza, o alla libertà dei possessi; ma ne deve formalmente constare. Perlochè in tutti gli affari pubblici e privati, nei quali si abbia in mira uno stato avventizio di cose, dato il *dubbio* dell'esistenza del

fatto legittimo valevole a limitare o nuocere all'estension naturale del nostro diritto, si deve per dovere di natura pronunciare *in favore* dell'*integrità* e della *libertà*. Questa regola, come ognun vede, concerne non solo la sostanza in grande di un fatto; ma eziandìo ogni circostanza o amminicolo importante per il *titolo* (§. 185) della supposta diminuzione, vincolo o carico dei nostri possessi.

§. 321.

Canone universale circa la misura delle alienazioni delle cose, e la limitazione dei correlativi diritti in conseguenza degli atti positivi umani.

S'egli è vero che ogni uomo è padrone di disporre, o di trasferire in altri a piacer suo que' diritti che sono per legge di natura alienabili (§. 237): dunque qualunque uomo particolare, e società potrà liberamente diminuire, vincolare, o aggravare i suoi possessi fino a quel segno che possono essere alienabili, ma nulla più.

Se però il conservare la propria esistenza è un diritto, è nello stesso tempo anche un *dovere*. Questo dovere vien limitato dalla misura del reale *bisogno*, il quale è il titolo fondamentale dell'occupazione e del possesso delle cose (§. 300). Laonde, contemplando i rapporti di ordine dei possessi solamente dal

canto del possessore dei beni, ne verrà che gli oggetti della sussistenza umana, nei quali si comprende eziandìo la facoltà di operare (§. 300-303, 317), saranno alienabili sino al confine del *reale bisogno*, ossia fuori della misura dei mezzi necessarj alla sussistenza; ma dentro detta misura saranno inalienabili. Quel viaggiatore che nei deserti della Libia vende a caro prezzo un bicchier d'acqua, e poi muore di sete; colui che si rende schiavo assoluto d'un altro, o si pone nella impossibilità di esercitare le proprie forze a procacciarsi la sussistenza, violano il primo ed il più importante dei doveri, anzi ne violano molti ad un tratto, perchè dalla soddisfazione di questo dipende la facoltà fisica di esercitare tutti gli altri doveri.

La *prima condizione* pertanto che verificar si deve in ogni *fatto positivo* giustificante qualunque sacrifizio dei nostri diritti relativi alle cose godevoli, si è che la cosa, o il diritto, di cui taluno viene a mancare, sia per sè *alienabile* (§. 222).

§. 322.

A quali capi si possano ridurre le cagioni di fatto avventizie giustamente deroganti alla pienezza astratta del dominio reale fra gli uomini.

Questo non è ancor tutto. Per due *titoli* principalmente può esser reso legittimo l'atto

di sminuire od alienare un oggetto di dominio reale, e di limitare o impedire nel possessore l'esercizio del diritto corrispondente nel commercio umano, nel mentre pure che per lo stesso mezzo si può accrescere il dominio altrui, e indurre un intiero sistema di rapporti reali producente una serie particolare ed avventizia di doveri e di diritti riguardanti i possessi e gli usi delle cose godevoli fra uomo e uomo, società e società. Il primo di questi titoli si è un atto speciale di padronanza, per cui ognuno esercitando il proprio diritto, specificatamente si priva di tutto, o di parte delle date cose alienabili (nel che si comprendono anche le facoltà), a norma di quanto fu altrove spiegato (§. 238). Il secondo titolo può derivare da uno *stato* di fatto qualunque conforme all'ordin morale, la conservazion del quale esiga per necessaria *conseguenza* alcuno eventual sacrifizio del diritto di dominio reale in compagnìa de' nostri simili.

E per verità pensate che da una parte ogni diritto reale alienabile è cosa propria di un dato possessore; pensate che dall'altro canto niun uomo ha naturale impero sul suo simile, e per conseguenza vige l'*interdetto* generale della natura di non padroneggiare l'altrui contro voglia del proprietario: e voi sarete costretto a confessare l'una delle due

cose, cioè che ogni *privazione legittima* di diritto su i beni dev' essere o *intieramente potestativa* del padrone della cosa, oppure che, posto anche un titolo generale inducente qualche sacrifizio di siffatti diritti, non potrà verun uomo o prima o dopo che l'urgenza speciale il richiegga essere obbligato a subire detta *privazione;* e quando accada di dovervi soggiacere, non potrà essere obbligato a sorpassare la *misura* della necessità del titolo stesso inducente la privazione (§. 241, 263). Ciò premesso, esaminiamo i fondamenti dell' ordine teoretico di ragione d'amendue questi sistemi di cose, e tentiamo di attingere le dottrine dalla loro primitiva origine.

§. 323.

Aspetti diversi, sotto de' quali esaminar conviene la padronanza dei beni per l'ordine teoretico di lei fra uomo e uomo.

Fu di sopra notata tanto la distinzione, quanto la coesione che passa fra i diritti considerati come facoltà, e i loro oggetti (§. 190, 192). Fu osservato eziandìo che tutti i diritti sono risultati dei rapporti reali delle cose (§. 187), e sono mezzi d'utilità (§. 193, 194, 210). Parlando poi di quelli che versano intorno alle cose godevoli, di cui ragioniamo qui, dobbiamo rammentare che l'ordine teo-

retico-morale è *fondato* su l'ordine fisico ed *atteggiato* dall'ordine fisico (§. 306), nel mentre però che è *diretto* dalle relazioni morali (§. 189). Da queste riflessioni pertanto siamo guidati ad esaminare il diritto di *dominio reale* sotto due aspetti, cioè

1.° Relativamente alla diversa *capacità* degli *oggetti* di reale dominio a ricevere, ed a corrispondere agli atti della padronanza, e ad apportare utilità, in quanto questa diversa capacità può far variare nel commercio umano le regole di ragione, ossia meglio, suggerire varj e speciali dogmi di diritto teoretico di comune equità indotti dai rapporti reali e necessarj delle cose.

2.° Relativamente all'*attività* stessa fisico-morale dell'uomo, in quanto per varie maniere conformi alla giustizia comune può nelle relazioni scambievoli di più uomini coesistenti dispor dei beni, ed agire rapporto ad essi.

ESAME DEL PRIMO ASPETTO.

§. 324.

A due classi si riducono gli oggetti della padronanza reale in forza della coesistenza e commercio di più uomini.

Incominciamo dal primo aspetto. Egli è puramente fisico, ed è solamente di fatto.

Dall'esame del fatto deve incominciare la scienza (§. 18, 23). Gli *oggetti* della padronanza reale si possono ridurre a due classi, cioè 1.° alle *cose fisiche*, le quali abbracciano quelli che appellansi beni stabili, mobili, semoventi: 2.° alle *cose fisico-morali*, le quali abbracciano tutte le opere e prestazioni personali d'*industria* (§. 317) degli altri uomini a pro d'un terzo.

È chiaro che giusta la diversa natura di queste cose, in quanto ne può nascere la necessità di certi doveri negativi o positivi fra gli uomini, e ne può derivare l'utilità, emergere ne dovranno ordini diversi, e regole diverse di ragione.

§. 325.

Pieno dominio dietro i rapporti i più generali appoggiati alla natura degli oggetti.

Incominciando a cogliere il concetto il più semplice, il più generale ed il più pieno della padronanza ne' suoi rapporti alla natura ed all'uso degli oggetti utili di qualunque specie essi siano, può la mente umana distinguere la *sostanza* dell'oggetto dall'*uso* di lui, e può altresì distinguere l'una e l'altro dal *godimento*, ossia dalla consumazione, per servirmi d'un vocabolo di economìa. Può dunque nella facoltà fisico-morale dell'uomo di-

stinguere altrettanti diritti correlativi: e così chiamare diritto di proprietà quello che ha per suo oggetto la *sostanza ;* diritto *di uso* quello che ha per oggetto la *capacità* a farlo servire o direttamente o indirettamente alla utilità o ad altro volere umano; diritto finalmente di *godimento* la facoltà irrefragabile di giovarsi dei frutti, ossia delle cose appropriate all'immediato godimento umano derivanti dagli oggetti medesimi.

Se si considera questo triplice diritto *riunito* in un sol uomo, si forma la nozione del *pieno* dominio relativo alla *natura* degli *oggetti*, il quale perciò involge nel suo concetto la coesistenza simultanea del possesso di queste cose, o della podestà irrefragabile a possederle in una data persona o fisica o morale.

§. 326.

Disparità esterna del pieno dominio in conseguenza de' suoi rapporti.

Egli è manifesto che il pieno dominio di cui parliamo qui, sebbene venga riferito all' oggetto fisico del diritto, non può essere in tutti i luoghi, e in tutti i tempi, nè per tutte le persone nei rispettivi luoghi e tempi *uguale*. A tenore del diverso genere di vita, per esempio, cacciatrice, pastorale, agricola, che le società conducono; a tenore della fertilità

o sterilità dei prodotti d'un dato suolo; a tenore finalmente della grandezza o picciolezza dei possessi d'ogni particolare o società nello stesso tempo e luogo, deve *estrinsecamente* variare questo pieno dominio, sebbene dal canto delle facoltà sia uguale per tutti, cioè inchiuda il triplice diritto summentovato. Altre cagioni di disparità risultano da quello che fu detto di sopra (§. 317). L'utilità e la moltitudine dei mezzi di godimento attribuiscono una latitudine estrinseca al diritto di padronanza considerato rispettivamente al suo soggetto (§. 191), e formano per il *fatto* un più ampio o un più tenue *patrimonio*.

§. 327.

Verificazione dei possessi fisici nella coesistenza di più uomini.

Sua necessità. Sue regole generali.

Da questa veduta compatta e generale discendiamo a più speciali considerazioni. Dietro la distinzione fatta sopra delle cose puramente fisiche da quelle che appellammo fisico-morali (§. 324), noi dobbiamo incominciare dal considerar la prima classe nei rapporti dell'ordine teoretico-morale delle azioni fra gli uomini coesistenti. Cominciamo da quelli che riguardano la verificazione dei possessi in generale. Posto che una cosa utile *non pos-*

seduta da alcuno può esserla da qualunque uomo, *deve constare* ad ognuno quale sia posseduta, e quale no, per non violare da una parte il diritto altrui, e per non rimaner defraudati dall'altra dell'esercizio del proprio dovere e diritto. Debbono dunque fra gli uomini coesistenti esistere *segni esterni* dei *possessi* delle cose; altrimenti qualunque uomo, fatta astrazione da leggi civili le quali stabiliscano un criterio ed un ordine di fatto positivo, avrà sempre ragione di usare del proprio diritto su le cose naturali che non portano indizio di un attuale possessore.

Ma giusta la natura dei diversi oggetti variar debbono necessariamente i segni esteriori dell'incominciamento e della continuazione dei possessi. E qui, distinguendo le cose *artificiali* dalle naturali, è chiaro che le prime portando di per sè l'impronta dell'industria umana; e quindi involgendo necessariamente il fatto d'una *precedente occupazione* fatta dall'uomo, per ciò stesso che sono artificiali (cioè che la potenza umana le ha in qualunque maniera raffazzonate) traggono necessariamente il supposto dell'*appartenenza* e del possesso proprio di qualche uomo; di maniera che è necessario un indizio di fatto positivo, non per sapere se siano possedute, ma bensì se siano state *abbandonate*. Ridotta la cosa a

questo punto essa diviene un' indagine di puro fatto; e le regole per discernere la verità formano parte di quella critica, la quale sì largamente si estende sopra tutta la scienza dei diritti ne' suoi rapporti alla coesistenza, ed al commercio degli uomini e delle società.

Se poi parliamo del possesso delle cose in senso stretto *naturali*, è manifesto che constar deve per visibili e certi contrassegni di un atto qualunque, o di una serie di molti atti indicanti l'effettiva occupazione, *apprensione* ed appropiazione fattane da un dato uomo o società, e della continuazione della volontà di lui a ritenerne il possesso.

§. 328.

Annotazioni speciali su la verificazione dei possessi fisici.

Ma qui occorrono alcune annotazioni. Fra le cose assolutamente naturali si annoverano le bestie di qualunque genere, le quali nella classe dei beni vengono disegnate col nome di *semoventi*. Se constasse, per esempio, che certe specie di bestie in un dato paese non si trovano in istato selvaggio; ma che tutte per un fatto generale vengono ritenute ed allevate in istato domestico, come i buoi, le pecore, i cavalli presso di noi, dovrebbesi sta-

bilire qual canone di diritto che trovandone alcune a pascolare senza *saperne* il padrone non sarebbe lecito a chicchessia di prenderle ed appropriarsele; come nemmeno, se a confonder si venissero colle altrui, di ritenerle: poichè ignorar non si può che per fatto generale esse debbono certamente aver un padrone. Qui vige adunque la stessa regola delle cose artificiali testè accennata. Diverso sarebbe il caso di alcune lepri fuggite da un parco, o di uccelli nostrali scampati da un'uccelliera, i quali confusi cogli altri loro simili, e trovati nello stato loro naturale senz' alcun visibile contrassegno di appartenere ad un particolare, ricevono lecitamente qualunque primo occupante (§. 326).

Passiamo alle cose *stabili*. È nota la distinzione che fassi in giurisprudenza fra il nudo terreno, e le cose che in esso vengono piantate, seminate, erette, sovrapposte. Il primo chiamasi *suolo*, e le seconde *superficie*, sebbene assai impropriamente. Ma adottato un vocabolo è d'uopo usarne, purchè non tragga ad errori. Quando lo stato della superficie porta chiaramente l'impronta dell'industria umana, egli riveste la natura delle cose artificiali, e va diretto colle medesime regole di diritto. Ma allorchè egli non porta quest'impronta, è malagevole il potere in generale

verificar l'appartenenza, a meno che non si ricorra a stabilimenti totalmente positivi di termini piantati e riconosciuti, di siepi, di muri che li cingono ec. Tale è il caso dei boschi e dei prati, dei quali naturalmente vanno coperti i dossi e le cime di molte montagne. Verificato il circondario d'un dato territorio, o di una data comunità, si potranno bensì escludere le altre società o comunità: ma, *altro non constando,* rimangono comuni a tutti gl'individui componenti quel dato popolo o comune, come son di fatti in molti paesi. Considerando ciò nulla meno che dopo l'introduzione della vita agricola e commerciale delle nazioni conservanti una sede fissa sopra di un dato suolo le porzioni di lui vengono per legge comune possedute in particolare dai privati, la *comunione* diventa veramente un'*eccezione;* e però si deve allora chiedere piuttosto: se un bosco, od un pascolo siano comuni, anzichè se appartengano ad uom privato.

Quantunque contemplando una data popolazione rispettivamente ad un'altra sia vero in generale che la somma dei possessi stabili particolari degl'individui di lei formi, per dir così, la massa del possesso pubblico territoriale; e però renda *visibile* quello che spetta all'uno o all'altro popolo: tuttavìa, siccome

può rimaner sempre qualche cosa d'incerto a danno sì del pubblico che del privato, sarà sempre necessaria un'espressa e riconosciuta *demarcazione* dei rispettivi confini, e sarà questo un dovere di sicurezza addossato alla pubblica autorità.

Non è così fra i popoli pastori. Al momento che una tribù abbandona un dato spazio di terra proprio alla pastura per andare ad occuparne un altro, sorge per altri il diritto di occupare il luogo vacante, nel mentre pure che, durante l'occupazione di qualsiasi pascolo, non può pretendere di escludere un'altra tribù dall'approfittarsi d'un luogo *vicino* che le *sopravanza* (§. 304, 318). Nei popoli pastori pertanto il possesso non è verificato che dall'*attuale visibile posizione* delle gregge, e degli uomini congregati sopra un dato spazio di terra. Rimane dunque sempre dell'arbitrio, ed un incentivo quindi di spesse guerre, oltre la tentazione del depredare oggetti non guardati quanto basta dalla rapacità, e dall'estrema disuguaglianza che questo genere di vita trae seco. Fra i popoli cacciatori avvi una maggior promiscuità di possesso rapporto al terreno; ed i possessi delle prede verificati vengono nei modi già conosciuti, cioè o coll'uccisione, o coll'accalappiarle in guisa, che non possano assolutamente fuggire.

§. 329.

Andamento naturale-pratico riguardante la verificazione dei possessi fisici fra più uomini coesistenti.

Da tutte queste considerazioni lice arguire esistere un andamento tale nel giro delle cose umane, che a misura che i possessi sono più o meno importanti, si fanno naturalmente più o meno visibili le prove onde verificare la loro appartenenza. Dalla preda del cacciatore, dagli animali domestici del pastore e dell'agricoltore, passando per i campi, le case, i prati e i boschi per giugnere fino ad una deserta riviera di mare, avvi una scala di utilità decrescente per gli uomini, ed avvi pur anche una gradazion naturale di forme più o meno significanti per accertare visibilmente l'appartenenza dei beni d'ogni genere. La forza del bisogno e dell'utilità sentita, d'onde sorge il valore dei beni fisici, pone un equilibrio proporzionato e naturale in que' fatti, i quali più o meno interessar possono i diritti, e il ben essere degli uomini coesistenti.

Dietro a queste viste fondamentali il Precettore di Diritto, ed il Legislatore prendono norma a fissare i canoni generali adattati al vario genere di vita delle popolazioni, onde caratterizzare la buona o la mala fede, la scu-

sabile o l'ingiuriosa lesione che apportar si può nell'acquistare o ritenere i possessi; non che le precauzioni politiche, *cui fa d'uopo* di porre in opera per garantire la *libertà*, sì nei privati che nel pubblico, contro le usurpazioni e le offese che avvenir possono fra gli uomini coesistenti. La legge della necessità dell'utilità e dell'uguaglianza di diritto (§. 265-269, 273) combinata anche col principio, che l'autorità pubblica non deve caricarsi d'incumbenze superflue, formerà sempre lo spirito di tutte le provvidenze d'una buona legislazione.

§. 330.

Del diritto di uso e di godimento, in quanto viene atteggiato dallo stato fisico delle cose fra uomo e uomo.

Verificatasi la proprietà, o il possesso legittimo, succede l'uso e il godimento (§. 325). Siccome la ragione, per cui le cose godevoli divengono oggetto di diritto, consiste nella *capacità* loro a soddisfare ai bisogni reali dell' uomo; ed esse servono a quest'intento mediante i *frutti* o naturali o industriali che producono: così la padronanza dell'uomo s'impossessa della sostanza delle cose per ottenere il frutto; e la proprietà diventa veramente un diritto utile, atteso l'uso e il godi-

mento annesso alle cose medesime. Per ogni rapporto adunque il *frutto* è parte, anzi la più importante delle parti dei reali possessi, e quindi dei diritti della sussistenza umana. Qui si vede adunque che la *proprietà giovevole* inerente allo stato fisico delle cose, costituisce un primario fondamento e rapporto di diritto: e da ciò deriva al proprietario la podestà irrefragabile a tutti que' mezzi che necessarj sono a far nascere, conservare, aumentare, difendere e ricuperare i detti frutti da chicchessia in qualunque stato essi si trovino.

Ma egli è noto che questi frutti, prima d'esser ridotti dall'uomo allo stato di consumazione, debbono nascere, crescere, maturare; debbono esser percepiti, cumulati, e nella consumazione medesima vengono successivamente diminuiti e distrutti. In questo stato di cose di puro *fatto fisico* hannovi realmente *molti stati* puramente fisici, qual è appunto di nati e non nati, immaturi e maturi, annessi al suolo, ossia pendenti e percepiti, parte raccolti e parte no, parte consumati e parte esistenti, confusi, o separati, durevoli e non durevoli.

Se dall'altra parte è vero però che nel commercio *scambievole* degli uomini coesistenti, dalla diversità delle annoverate circostanze di questi frutti, si possono fra due

possessori indurre *effetti* diversi di *diritto*, affine di eseguire fra loro le regole della giustizia comune, come la civile giurisprudenza il dimostra: egli è dunque manifesto esistere un ordin morale di ragione teoretico relativo all'uso ed al godimento delle cose fra gli uomini coesistenti atteggiato specialmente dalla *qualità e dallo stato fisico* dei frutti loro. Siccome la dottrina di quest'ordine appartiene in massima parte alla teorìa delle restituzioni (poco rimanendo per quella delle successioni), la quale forma parte dell'ordine della tutela e dei diritti che ne nascono; così questo non è il luogo proprio per istabilire intorno a lei alcun teorema di ordine. Per la medesima ragione credo acconcio di rimettere all'ordine stesso della tutela la trattazione delle regole risultanti dai rapporti di ordine che riguardano il guasto, il deterioramento ec. derivanti dal fatto dell'uomo, o della fortuna.

ESAME DEL SECONDO ASPETTO.

§. 331.

Soggetto, e maniera dell'esame del secondo aspetto della padronanza dei beni.

L'attività fisico-morale dell'uomo, in quanto per varie maniere conformi alla giustizia

comune può nelle relazioni scambievoli di più uomini coesistenti disporre dei beni fisici, ed agire rapporto ad essi: ecco l'oggetto di questo secondo esame. L'esposizione sola del tema indica abbastanza che in quest'esame non debbonsi prender di mira che quelle sole maniere, le quali inducono un ordine speciale teoretico negli ufficj, e nei diritti *scambievoli* degli uomini coesistenti, affine di segnare le nozioni fondamentali ad uso del pubblico Diritto. Delle relazioni intieramente personali e generali fu detto quanto basta di sopra.

Qui, come ognun vede, si prescinde dalla natura speciale dei beni, per non far attenzione che al solo esercizio della podestà umana ne' suoi rapporti all'*uguaglianza* di diritto, che è l'unica norma direttiva le azioni libere nel commercio che passa fra uomo e uomo (§. 230).

A tre sommi capi ridur si possono tutte le *maniere* contemplate dal tema proposto; vale a dire: I. ACQUISTARE, II. GARANTIRE, III. ALIENARE. L'acquistare qui non inchiude que' modi semplici ed assoluti, che sono proprj degli acquisti detti *originarj*, ma solamente quelli che convengono agli acquisti chiamati *derivativi*. Gli originarj prescindono dal concetto della coesistenza, del consenso e dell'opera di altri uomini: all'opposto i de-

rivativi si riferiscono ai rapporti di coesistenza, e dipendono dalla volontà e dal commercio dei nostri simili. Ora è d'uopo di limitare il nostro esame a questo secondo ordine di cose (§. 331).

Per questa ragione, nel fissare i titoli principali delle maniere di esercitar la padronanza fra uomo e uomo, non si è fatta menzione della pura e diretta *conservazion* delle cose acquistate; ed in vece si è posta la *garanzìa*, a motivo che questa nuda conservazione è cosa del tutto *personale originaria* e diretta, e può solo interessare l'ordine comune allorchè si tratta dei rapporti i più *sviluppati* della *socialità*, dei quali non è ancor tempo di occuparci, dovechè la garanzìa è un genere di conservazione *relativo* e conforme alle condizioni, cui lo stato di convivenza e di commercio degli uomini porta sempre seco.

Fissati in questa guisa gli oggetti delle ricerche, agevolmente comprendesi che l'*acquistare*, di cui parliamo qui, ha in vista propriamente quel *modo* che deriva dal *fatto reciproco* di più uomini, affine appunto di stabilire teoremi fondamentali di diritto; e però che i titoli degli acquisti saranno correlativi alle concessioni, o alle alienazioni altrui di maniera, che la concessione, e l'alienazione d'una parte saranno connesse e cor-

relative all'acquisto d'un'altra parte, e viceversa.

La divisione pertanto, in cui le materie della dottrina dir si possono veramente separate, riducesi all'*alienazione* ed all'*acquisto* da una parte, e alla *garanzìa* dall'altra. Ognuna di queste maniere di esercitar la padronanza ha il suo particolar *ordine* teoretico di ragione. Nelle alienazioni e negli acquisti rispettivi, lo scopo da conseguire consiste nel *pareggiare* l'utilità mercè l'inviolato esercizio della *libertà* rispettiva (§. 238, 265-267). Il fine poi dell'ordine della *garanzìa* consiste nel *mantenere e ristabilire l'integrità*, e *procurare la sicurezza* dei legittimi possessi dei beni. Il complesso dei *mezzi necessarj* a produrre l'uno e l'altro effetto, costituisce gli ordini teoretici de' quali parliamo.

Il buon metodo esige che per ora ci limitiamo all'esame dell'ordine teoretico delle *alienazioni*, e dei correlativi *acquisti*, rimettendo la trattazione di quello della garanzìa all'ordine della tutela.

§. 332.

Nozione generale dell'alienazione di qualunque genere. Prima ricerca.

L'*alienazione*, presa nel senso più generale, comprende ogni specie di atti, pe' quali

una persona si *spoglia* o temporalmente, o per sempre di un diritto, cui è lecito di abdicare, trasferire, rinunciare ec., in guisa che non appartenga più a lei, e in vece *possa* esser goduto da altri.

Spogliarsi di un *diritto* è un'espressione metaforica suggerita dalla connessione naturale che passa fra la podestà irrefragabile di possedere o di dimettere una cosa, di esercitare o di astenersi da un atto, coll'*oggetto* materiale del diritto medesimo (§. 190, 192). Connessione la quale fa sì, che nell'esercizio visibile del diritto l'*effetto esterno* dell'alienazione rassomigli ad uno spoglio volontario che fa taluno d'una cosa qualunque a lui appartenente. Qual sia il vero e diretto senso di codeste e di altre simili maniere di dire, lo abbiamo di già spiegato (§. 219).

Ritenuto questo senso diretto, siamo incontanente spinti a ricercare in primo luogo: quali siano gli atti, pe' quali nel commercio scambievole umano ogni particolare, o società giudicar si debba aver fatto uno spoglio d'un diritto alle cose godevoli. Questa ricerca si risolve su di un'altra più generale: quale fra più esseri uguali per diritto sia la maniera *legittima*, onde spogliarsi di un diritto di sua natura alienabile.

§. 333.

Risposta alla detta prima ricerca.
Requisiti generali di ordine
per qualsiasi legittima alienazione.

La risposta è già fatta da quello che fu detto di sopra (§. 238). Ogni cessione, perdita, o disposizione di un diritto alienabile non può per legge naturale avvenire, ed essere legittima e valida, se non deriva da un atto eseguito con *piena cognizione* ed assoluta libertà del legittimo proprietario del diritto medesimo. Unendo pertanto queste condizioni colla natura già espressa di ogni possibile alienazione, ne risulterà la *formola* generale degli atti, pei quali si può giustamente eseguire qualunque spoglio legittimo di un diritto di proprietà reale fra più uomini o società. Questa formola è la seguente: » Derogare per *propria autorità* fino al segno che » l'ordine morale il permette all' interdetto » generale assicurante l' indipendenza dei » nostri possessi in guisa che altri giovar se » ne possa. »

Qui il nome di *autorità* si prende in senso di cagione efficace dell'alienazione imputata al possessore del diritto. Questa si può considerare sotto due aspetti, cioè o come cosa di puro *fatto*, o come cosa di *diritto*. Con-

templandola come cosa di fatto, esprime una azione perfettamente *libera* di una persona, in forza della quale si produce un dato effetto (e qui quello dell'alienazione), in quanto la detta azione è propria della stessa persona ad esclusione di qualunque altra; e però l'*effetto* che ne nasce *imputare*, ossia attribuir si deve all'azione di quella persona, e non ad altri. [1]

Assumendo poi la parola *autorità* come cosa di *diritto*, sarà: » la podestà giusta ed ir- » refragabile (§. 184) di praticare una data » azione, e produrre un determinato effetto, » in quanto deve per giustizia appartenere » ad un dato uomo, o corpo ad esclusione di » altri ».

---

(1) In questo senso fu ricevuta la parola *autorità* dagli antichi latini, come eruditamente riflette il Vico: » Dicta a verbo graeco *αυτός*: quamquam sint eruditi, » qui negant quod Dio (histor. lib. LV) graecus scri- » ptor dicat, graecis non esse vocabulum, quod latino » *auctoritati* respondeat. Quae ratio plane absurda est, » et omnem etymologiae doctrinam convellit; ita nam- » que quamplurima latina verba graecam; satis multa » hebraeam non haberent originem; quia graecis et » hebraeis verba non sint, quae iis latinis respondeant. » Αυτός autem graecis significat, quod latinis *pro- » prium, suum ipsius* ». *De uno universi Juris principio et fine uno* cap. 89.

Da tutto questo deducesi che l'esercizio dell'autorità importa un'azione fatta con piena cognizione e libertà dal proprietario della cosa alienabile, e che quest'azione deroghi all'interdetto assicurante la libertà naturale dei nostri possessi (§. 301, 310, 320). Da questo fatto si apre l'adito ad altri di prevalersi di quello che noi concediamo, in quella misura, e giusta quelle condizioni, che all' autorità nostra piace di assegnare. Ciò è inseparabile dallo stesso concetto dell'autorità combinato con quello dell'alienazione.

§. 334.

Dei modi generali, coi quali si può eseguire qualsiasi legittima convenzione.

Moto proprio. Convenzioni.

La natura stessa delle cose a prima fronte ci dimostra che a *due* maniere generali ridur si può l'esercizio dell' autorità effettivamente alienante qualunque diritto, e per conseguenza anche quelle della proprietà dei beni. E siccome fu osservato che i modi *derivativi* di acquistare sono correlativi a quelli delle alienazioni; così queste due maniere costituiranno anche i titoli (§. 185) principali degli *acquisti derivativi* dei beni fra gli uomini. Queste due maniere sono le seguenti:

1.° Un atto libero fatto per solo impulso del proprietario, che dir si potrebbe *moto proprio:*

2.° Un pari atto libero fatto per impulso, e con accordo colla volontà altrui, e viceversa, che appellasi *convenzione.*

La prima specie di atti, che denominammo di *moto proprio,* si può esercitare tanto *prima,* quanto dopo d'aver ottenuto il possesso d'una cosa qualunque. Nel primo caso il *diritto* è già deferito all'autore dell'alienazione, e sta in balìa di lui esercitarlo o no, ossia prender il possesso della cosa o no: nel secondo caso è deferito ed esercitato. Se dunque l'alienazione di *moto proprio* si pratica prima del possesso, dicesi *rifiutare,* o altrimenti *ripudiare* un diritto, ed il suo oggetto: se dopo il possesso preso, dicesi *abdicare, abbandonare.*

Ma il rifiuto, l'abdicazione, l'abbandono può aver di mira l'utilità, e la persona di un terzo. La nozione della padronanza ci indica che nel disporre delle cose alienabili possiamo prender di mira chi a noi piace ad esclusione di altri. Oltracciò l'analisi della nozione di diritto c'insegna che talvolta una prestazione altrui ci appartiene di diritto, il che appellasi *debito;* e però anche di questa possiamo disporre a nostro beneplacito. È

chiaro che in tutti i casi, ne' quali le alienazioni di moto proprio prendono di mira una *particolar persona*, esse rivestono un aspetto relativo. Il rifiuto fatto avanti il possesso può dunque acquistare il nome di *rinunzia al diritto*; l'*abdicazione*, e l'*abbandono* posteriore al possesso, può ricevere il nome di *remissione*, *concessione* ec. Abbenchè qui l'effetto di ragione venga intieramente consumato pel solo arbitrio, ossia per autorità dell'alienante, nè sia d'uopo di veruna convenzion formale; tuttavìa, allorchè v'intervenga l'interesse del terzo, l'alienazione di moto proprio partorisce gli stessi effetti della convenzion formale, atteso che il debitore, a cui fu liberamente rimessa l'obbligazione, acquista il diritto di non esser più per quel titolo molestato, ed il rinunziatario acquista quello di non essere spogliato della cosa validamente rinunziata; e viceversa sorge per il remittente, ed il rinunziante l'obbligazione di non rivocare l'atto suo, e di non turbare altrui nel possesso di quelle facoltà, le quali, in forza dell'alienazione da lui fatta di moto proprio, furono in altri trasmesse.

Io non mi posso occupare qui a dimostrar il fondamento e la ragione di questa legge di diritto, poichè risulta dai rapporti della *socialità*, a cui sta raccomandata l'obbligazione di

osservare tutto quello che riveste la natura di convenzione, o almeno ne produce gli effetti (§. 253-257).

§. 335.

Continuazione. Delle alienazioni convenzionali. Definizione e caratteri della convenzione.

Cosa è *convenzione?* Cosa è *alienazione convenzionale?* » La *convenzione* altro non è » che una manifestazione d'una determina- » zion *libera* di due o più persone a concor- » rere *d'accordo* ad eseguire un dato fatto, » cui sta in *loro balìa* il poter accettare o ricu- » sare ». Questa definizione vien giustificata dalle seguenti ovvie osservazioni.

I. È noto che un volere *non* palesato non può costituire oggetto di convenzione alcuna fra gli uomini. Per questa ragione preferisco il dire che la convenzione è una *manifestazione* d'una determinazion libera, anzi che il *consenso* in sè medesimo. In molte dottrine di diritto si fa valere anche il consenso e *tacito* e *presunto*, il quale è sempre consenso. Ma nelle convenzioni propriamente tali si possono forse generalmente e precipuamente assumere queste forme ambigue? Nelle convenzioni non interviene forse la *promessa?* Ora cos'altro è la promessa che » un'*esterna signi-* » *ficazione* della volontà di una persona fatta

» ad un terzo di eseguire, o non eseguire in
» grazia di lui un dato fatto »? Ad ogni modo
siccome non è lecito di fingere gratuitamente
l'esistenza dei voleri umani in quelle cose,
che sono puramente arbitrarie ed avventizie;
ma egli è d'uopo che ne consti positivamente
per la ragione, che noi non possiamo acquistar diritto da altri se non mediante il loro
beneplacito (§. 320); e siccome di questa
esistenza non ne può constare che per *segni
esterni:* così la cosa si ridurrà mai sempre alla
manifestazione, ossia a que' fatti che palesano
le umane intenzioni.

II. Nelle convenzioni ricercasi che la determinazione e l'emissione della volontà umana siano assolutamente *libere*. È notorio che
con ciò si ricerca la pienezza di cognizione,
di scelta e di esecuzione negli atti tutti convenzionali, senza di che sono nulli; e si esclude l'ignoranza, l'errore e la coazione per le
ragioni esposte altrove (§. 147, 148, 238).
Dei quali vizj, se di tutti, o di alcuni di loro
una convenzione fosse per avventura affetta,
si ha per non fatta, ed anzi nasce il diritto di
reintegrare colui che ne riportasse danno. La
ragione di tutto questo è fondata negli stessi
principj fino a qui esposti. Se l'uomo aver
potesse impero naturale sul suo simile (il che
involgerebbe in diritto una contraddizione,

perchè all'opposto ogn'altro lo avrebbe su gli altri), la libertà di tutt'i poteri sarebbe *indifferente* nelle convenzioni. Di fatti, in questa falsa ipotesi non badandosi al diritto di padronanza di chi serve, ma alla sola volontà di chi comanda, sarebbe indifferente il ricercare, se chi serve conceda di buona voglia o no, con piena cognizione ovvero per errore, perchè ad ogni modo prestar *deve* l'atto ricercato. All' istante però che niun uomo può godere di codesto impero sul suo simile, e che per ottenere un diritto da altri è d'uopo che il proprietario del diritto medesimo sia *autore* e *padrone* assoluto del suo atto, e lo faccia con quella piena cognizione, con quel buono e spontaneo volere e libertà che a padrone e ad autore si conviene (§. 238), rendesi nelle convenzioni manifesta la necessità della libertà pienissima, di cui ragioniamo qui. Per la qual cosa se esigesi la *libertà*, ossia l'*esenzione* da ogni ignoranza, inganno, timore, coazione ec. negli atti assolutamente potestativi, ciò non si esige propriamente a motivo dell' *imputazion morale* degli atti umani; ma bensì per effettuare le leggi della *comune giustizia*, la quale è l'unica norma, e la legge unica che può consacrare la fede dei patti fra gli uomini (§. 230, 235, 253-256). Laonde in questo luogo la pienissima libertà

racchiude veramente il concetto di *due* cose unite, cioè tanto l'esercizio dell'assoluta *autorità* nel senso già definito (§. 333), quanto di quello della *padronanza*, ossia della personale proprietà, la quale esige che nulla venga commesso di ciò che può *ledere l'uguaglianza* di diritto, e che può offendere o minacciare l'entità e la sicurezza di quello che ci appartiene (§. 235-238). Perlochè comprendesi da una parte che l'uguaglianza di diritto è il *principio* e la fonte, d'onde emana tutta la *validità*, la podestà e la religione delle convenzioni umane; e dall'altra si vede che la pienissima libertà nel senso testè accennato, e non altrimenti, è il *mezzo*, ossia il *requisito* di *fatto*, per cui quest'uguaglianza praticamente si può verificare, e verificandosi, rendesi valido l'atto stesso che con libertà si eseguisce, ben inteso che nelle altre parti delle convenzioni non accada cosa alcuna lesiva dell'uguaglianza delle parti contraenti, vale a dire della giustizia comune.

III. La determinazione libera, di cui parliamo, dev'esser fatta e manifestata fra *due* o *più* persone, e deve cospirare con perfetta unità ed uguale spontaneità ad eseguire uno stesso fatto. Questo è per sè manifesto, ed anche notorio. Una persona sola non fa una *convenzione*. Convenire significa venire, co-

spirare in uno; e perciò indica un'*unità di voleri di più uomini* riferita allo stesso scopo. È dunque evidente non bastare la volontà di una o di alcuna delle parti a celebrar una giusta convenzione; ma essere assolutamente necessaria la perfetta *unanimità* tanto nel divisamento principale, quanto in tutte le sue circostanze accessorie, e nei mezzi necessarj ad eseguirlo: di maniera che sebbene nell' *esecuzione* possano essere distribuiti diversamente i carichi e i beneficj; e che taluno, per esempio, abbia a fare e l'altro solamente a concedere o a tollerare; l'uno a dare e l'altro a ricevere, l'uno a compiere un ufficio e l'altro a contraccambiarnelo; tuttavìa il totale progetto delle rispettive incumbenze dev' essere intieramente conosciuto e concordato dai contraenti tutti senza alcuna parzialità.

Da ciò ne segue che ogni convenzione viene così investita, e chiusa da una rigorosa ed individua *unità* di forma indotta dall'unità, ossia identità di consenso, ch'egli è impossibile di prescindere o di tramutare alcuno particolar volere senza distruggere l'essenza stessa della cosa. In un quadrato, sebbene la posizion dei lati sia tale, che due di essi giacer debbano orizzontalmente, e due altri perpendicolarmente, l'uno debba esser posto al basso, e l'altro all'alto, l'uno a destra, ed a

sinistra l'altro; tuttavìa costituiscono tutti assieme il concetto del quadrato in una maniera così semplice ed indivisibile, che levato uno di essi, o dando loro una posizione diversa, il concetto essenziale della figura viene distrutto, ed il quadrato non esiste più. L'unità di consenso deve qui esser effettuata colla pienezza di *cognizione*, e coll'assoluta *libertà* di tutti i poteri dei contraenti, come consta dalla definizione medesima della convenzione. Quest'unità viene richiesta e consacrata dal principio generale della comune giustizia. Non dobbiamo dunque riguardarla solamente come un dovere richiesto dal *concetto logico* della convenzione, come appunto far si potrebbe dell'unità di forma del quadrato accennata or ora; ma bensì la dobbiamo assumere come un vero *moral dovere*, come un *precetto* di naturale Diritto. Vero è che allorquando io voglia descrivere una data figura, mi è d'uopo di tracciarla giusta una data forma; altrimenti io non formerò quella figura ma un'altra: quando avvenisse però che in questo io prendessi abbaglio, io non commetterei male alcuno, nè violerei alcuno dover naturale. Non è così nel conchiudere una convenzione col mio uguale. All'istante ch'io celebrò un contratto con lui, sono *obbligato* per legge di natura a verificare tutti i requi-

siti dell'unità di cui parliamo, affine di *rispettare* l'uguaglianza di diritto; perchè altrimenti facendo usurperei su la libertà di lui un impero illecito, il quale riprovato dalla legislatrice natura, non mi darebbe veramente diritto alcuno; e solamente, se volessi farlo valere, mi renderebbe reo d'una ingiusta lesione di quello d'altrui.

Laonde se avvenga che nel formare una convenzione vi si mescolino per entro patti così speciali a due o più persone singolari, che in essi non intervenga l'assenso degli altri contraenti, non si potrà sostenere giammai che questi patti costituiscano parte *integrale* della convenzione *comune;* ma solamente dir si dovrà essersi effettuata una *somma* ed una catena di più convenzioni *particolari*, le quali, quantunque possano aver causa l'una dall'altra, tuttavolta formano altrettante unità distinte, sebben forse connesse per i titoli che vi diedero origine.

IV. Si è posto finalmente nella definizione come requisito delle convenzioni, che il fatto sia tale che *stia in balìa* dei contraenti il *poterlo accettare, o ricusare*. Senza questa condizione di fatti l'atto che si celebra non sarebbe più una *libera* convenzione, ma vestirebbe la natura di *ubbidienza*. Ora è noto quanta differenza passi fra una convenzione

propriamente tale, ed un'ubbidienza anche volonterosa. La nozione di libertà e di padronanza involge essenzialmente il concetto di poter appigliarsi, o di rigettare un dato partito. L'esistenza d'un legittimo *comando*, o d'una legge di qualunque ordine, non mi lascia più questo potere; di maniera che, ricusando io di prestare il mio assenso, posso ciò nulla meno esser astretto ad eseguire l'ingiunto comando.

È vero che può accadere, salva l'esecuzion principale dell' atto comandato, che io abbia arbitrj su la *maniera* di eseguirlo; e questa maniera, per ciò stesso che può essere arbitraria, è valevole a formare oggetto di scelta: ma può essa forse costituir soggetto di formale convenzione? Per rispondere a questa domanda è d'uopo fare più osservazioni. La prima, che in questa ipotesi la mia libertà non può più spaziare tra il fare e il non fare *assoluto;* ma viene ristretta entro il cerchio degli atti varj, coi quali eseguir puossi il comando, di modo che o nell'una o nell' altra guisa io debbo sempre *positivamente limitare* la mia libertà o operando, o omettendo. La seconda condizione poi si è, che siccome ogni maniera è un fatto speciale; così la scelta di questo fatto, abbenchè dir si possa a me libera, e però in qualche guisa sem-

bri potere formar materia di convenzione, non dico solamente coll'autor del comando, ma con altri uomini a favor de' quali il comando può esser pronunziato: tuttavìa in ultima analisi riducesi piuttosto ad una *opzione di ubbidienza*, che ad una formal convenzione.

Se di fatti nell'eseguire il comando io son costretto ad appigliarmi a qualcheduna delle maniere valevoli a recarlo ad effetto; e se o l'autore di lui, o chi ne approfitta *debbono esser contenti* della mia scelta, purchè cada su di alcuno dei modi acconcj ad eseguirlo; si esclude per ciò medesimo ogni titolo di convenzion formale. Che se poi io *dovessi* pattuire con altri la maniera stessa dell'esecuzione, lungi che questa condizione aumentasse la mia libertà, la legherebbe vie più, perchè allora, oltre la necessità di ubbidire per l'esecuzione in genere, dovrei anche dipendere dall'altrui volontà intorno la maniera stessa dell'esecuzione.

Se finalmente *altri* dovesse convenir meco circa il modo dell'esecuzione, siccome avrebbe sempre il diritto a costringermi ad appigliarmi o all'uno o all'altro dei detti modi; così la convenzione non ridurrebbesi che ad una *pura scelta doverosa*, ossia a dichiararmi fra una o più alternative: e però l'atto mio vestirebbe la natura d'*opzione*, e nulla più.

Da tutte queste considerazioni pertanto risulta che, posta la necessità di ubbidire, si toglie veramente ogni titolo confacente alle convenzioni propriamente tali, e per conseguenza deducesi che il soggetto naturale delle convenzioni si è veramente un *atto cui sta in balìa* dei contraenti di fare o di non fare, di accettare o ricusare.

§. 336.

Delle promesse estorte per ingiusto timore. Confutazione della comune opinione degli scrittori di morale Teologìa.

Ad onta della certezza, e notorietà di questi principj, chi crederebbe che gli scrittori di morale Teologìa erigendosi in precettori di *naturale* Diritto abbiano avuto coraggio di pronunziare, e tuttavìa sostengano e facciano adottare la massima che » un contratto stret- » tamente tale fatto in forza di *timor grave* » *ingiustamente* incusso per estorcere un con- » senso sia *valido* per *naturale Diritto* »? Eppure la è così [1]. La loro dimostrazione con-

---

(1) » Contractus stricte sumptus ex *metu gravi inju-* » *ste* ad extorquendum consensum incusso factus, ex » *communi sententia validus* est 1.° Jure *naturae*, quia » metus gravis non impedit voluntarium ac liberum » sufficiens ad peccatum mortale quando non tollit usum » rationis, nec sufficientem deliberationem: voluntas

siste nel dire che la volontà non è soggetta a vera coazione; e però che il timore non toglie il volontario.

Sarebbemi agevol opra, entrando nei più arcani recessi delle volizioni umane, dimostrare lo scambio dei termini, che si commette nella prova di questa tesi: ma ragionando di cose di Diritto non abbisogno di intraprendere quest' analisi psicologica. Io chieggo in vece a' Teologi in qualità di maestri di naturale Diritto: Fra due uomini si debbono o no osservar le regole di giustizia comune? Mi lusingo che mi diranno di sì. Or bene ditemi: Quello che è *contrario* ai dettami di questa giustizia può egli partorire diritto a favore dell'uom ingiusto? La ragione mi risponde di no (§. 178-182). Ma se l'ingiustizia dell'atto di lui non può produrre per lui diritto: dunque è impossibile che in altri produca *l'obbligazion* correlativa a prestare l'effetto di quest'atto medesimo. Se in forza d'un' *ingiuria* l'uno non può chiedere l'adempimento della promessa: è dunque assurdo che l'altro abbia il *dovere* di prestarlo. Ciò consta dalla connession naturale dei correla-

---

» enim non potest cogi quo ad actus elicitos ». Antoine *Theologia moralis univ. tract. de contract.* Cap. I. Quaest. 3. Tom. IV. pag. 21. Edit. Taur. 1789.

tivi essenzialmente uniti e costituenti la nozione del diritto (§. 178). Ora tolto da una parte il diritto, e dall'altra l'obbligazione, come verificar si può la *validità* dell'atto medesimo? Cos'è la validità di un atto altro che *l'efficacia di lui a produrre effetti di diritto*, ossia la forza legittima e non rivocabile a capriccio di produrre in uno il diritto a pretendere, e in un altro l'obbligazione a prestar qualche fatto?

Spingiamo la cosa alla sua vera origine. I *requisiti* delle convenzioni da qual ordine di cose sono essi stabiliti, se non che dai dettami dell'*uguaglianza* di diritto? Se ricercasi la cognizione e la libertà, e se queste sono requisiti per contrarre avventizie obbligazioni, esse nelle convenzioni umane non costituiscono i fondamenti del dovere *teoretico-morale* di mantener la fede data; e però non sono fonte primitiva dell'obbligazione: ma formano solamente le condizioni di fatto dell'ordin *morale-pratico* d'ogni specie di patti, perchè *senza il loro concorso* l'uomo non sarebbe veramente *autore* e *padrone* della sua proprietà *personale*, e dovrebbe *servire* senza titolo al suo simile (§. 238, 333, 335). Il principio adunque inducente e giustificante la validità delle convenzioni si è quello dell'uguaglianza, o indipendenza di diritto fra uomo e uomo, di

modo che la libertà delle convenzioni medesime non è altro che un *mezzo pratico* per *attivare* questo principio. Ogni qual volta pertanto l'inviolato esercizio della padronanza assoluta ha o non ha luogo, si verifica o non si verifica la *validità* degli atti liberi e convenzionali celebrati fra gli uomini. Ora quest'autorità e padronanza rispettiva non è dessa forse lesa da colui che col timore *ingiusto* estorce una promessa dal suo uguale? Promettere una cosa costretto da questo timore, nel mentre che o non si avrebbe mai promesso, o non si avrebbe a quella maniera promesso, non è liberamente pattuire, ma *ubbidire.* » *Res est imperiosa timor.* »

Attribuire pertanto il nome e la forza delle convenzioni a codesta specie d'ingiusta ubbidienza, egli è un sovvertire l'ordine essenziale della giustizia comune, egli è un abusare di ogni nozione morale per tiranneggiare la probità, e far trionfare un brigante criminoso; in una parola, egli è un vestire *l'ingiuria* di diritto. L'uomo in fatti non ha egli diritto di viver sicuro, allorchè non viola la comune giustizia (§. 235-238)? La sicurezza non è forse una porzione di que' beni, ch'egli sotto la protezion dell'ordine ottener deve da' suoi uguali? Ma colui, che incute grave ed ingiusto timore per estorcere

una promessa, non viola forse questa sicurezza? Anzi egli reca *ingiuria*, e doppia ingiuria, perchè offende ad un tempo stesso la sicurezza e la proprietà personale. Lungi pertanto che il brigante ingiusto abbia diritto di ottener la prestazione della promessa per grave timore estorta, egli può anzi da quello che è soverchiato esser efficacemente respinto a titolo di difesa (§. 237), e nella società essere gravemente punito.

Debbo io far osservare una singolar contraddizione negli scrittori che combatto? Essi riconoscono che colui, il quale incute grave timore per estorcere una promessa, commette *ingiuria*. Essi di più attribuiscono all'ingiuriato il diritto di rivendicare ciò che da lui fu per timore ingiusto prestato, ed anzi di rescindere a proprio piacere il contratto stesso, nel mentre pure che dichiarano *valido* l'atto della promessa e della prestazione. Ma dovremo noi forse credere su la loro parola che nell'ordin morale di natura le cose possano essere e non essere nello stesso punto? Se di fatti lo stesso stessissimo atto senz'altra aggiunta racchiude il titolo a dare ed a ripetere, ossia a dare e a togliere; egli dunque racchiude rapporti legittimi e simultanei a dare e non dare: e per conseguenza le cagioni reali delle cose costituenti i titoli di diritto (§. 185)

possono, in forza delle medesime circostanze reali di fatto, racchiudere rapporti contraddittorj. Sarà mai dovere d'una creatura ragionevole spingere il rispetto verso l'autorità fino al segno di rinunziare al principio di contraddizione?

Per questa ragione nulla aggiungerò su la pretesa forza obbligatoria del giuramento estorto per timore ingiusto in un colla promessa, il quale a senso dei Teologi è tale, che il contratto *non* si possa rescindere a piacere dell'ingiuriato. Mi permetterà la teologica gerarchìa ch'io le chiegga: Come il giuramento abbia forza di fare che ciò che per diritto di *natura* è ingiusto, giusto divenga? Come l'ingiuria si vesta di legittimo e vero jus? Come la Religione sia distruttiva del buon ordine sociale, e in contraddizion con sè stessa? Come l'uomo probo e benefico con danno ingiusto del suo ben essere sia obbligato a servire all'audace brigante? Come in fine stia in balìa d'ogni uom malvagio e ardito, attentando alla sicurezza e strappando il giuramento dalla bocca del suo simile, collocare in Cielo l'assurdo ed orrendo diritto del più forte, e portare in terra catene consacrate, colle quali il delitto leghi quando a lui piaccia le timorate coscienze? Se avessero conosciuta la maniera di dedurre le nozioni

morali dalle loro origini; se al mezzo onde esercitare i diritti e i doveri non avessero attribuito le competenze del *titolo* originante; parmi che, volendo costoro opinar di buona fede, non sarebbher caduti in questo perniciosissimo assurdo. Tanto è vero che si verifica la necessità di conoscere, o di usare del metodo indicato al principio di quest'Opera, e segnatamente di quello di non dedurre i rapporti di diritto dall' indole ristretta e particolare del soggetto, ossia della materia che si tratta; ma bensì dalla veduta del fine dell'ordine, e dalle relazioni connesse e necessarie da lui indotte. (1)

§. 337.

Definizione dell'alienazion convenzionale. Degli acquisti convenzionali correlativi.

Dalle cose discorse dal paragrafo trecentrentadue fino a qui, deducesi in che consista *l'alienazion convenzionale*. » Spogliarsi o temporalmente o per sempre, mercè un atto » in tutti i suoi possibili rapporti *libero* e *con-* » *cordato* fra due o più uomini, d'un diritto » per sè *alienabile* in guisa che possa essere » goduto da altri »: ecco in che consista l'alienazione convenzionale. Dopo le nozioni par-

---

(1) Vedi Tom. I. §. 49. pag. 80-83.

titamente esposte di sopra, non abbiamo bisogno di addurre nè spiegazioni nè prove di questa definizione, la quale è un risultato già dimostrato dalle sue premesse.

In vece io fo osservare che *l'acquisto derivativo* essendo *correlativo* all' alienazione, quanto ampio sarà il campo degli oggetti, e quanto variata la sfera delle maniere delle alienazioni convenzionali, altrettanto vasto sarà il campo degli oggetti, e variata la sfera dei modi degli *acquisti convenzionali*. Ma siccome al variar dello sviluppamento dell'umana perfettibilità, e delle altre cagioni sopra annoverate (§. 317, 326), si moltiplicano e variano questi oggetti e queste maniere; così variar pure e moltiplicarsi dovranno naturalmente gli oggetti, e i modi delle alienazioni e degli acquisti convenzionali.

ARTICOLO IV.

Del princìpio autorizzante le proprietà permanenti ne' suoi rapporti alle alienazioni.

§. 338.

Seconda ricerca.

Esposizione delle opinioni di Montesquieu e di Mirabeau.

Fino a qui ci siamo occupati a soddisfare alla ricerca sovra proposta (§. 332), cioè: » Quali fra più esseri per diritto uguali siano » le *maniere legittime* onde spogliarsi d'un » diritto reale alienabile ». A questa naturalmente succede la seguente: » Sopra *quali og-* » *getti* in generale cader possano fra più uomi- » ni coesistenti le *alienazioni* avuto riguardo » a tutti i rapporti di ordine; e però, quali » possano essere in correlazione gli oggetti » degli *acquisti derivativi* nel senso già spie- » gato di sopra (§. 331). »

La risposta a questa domanda sembra in generale fatta, se rammentiamo che tutti gli oggetti di possesso riduconsi alle *due classi* già ricordate (§. 324), cioè alle *cose fisiche* recanti utilità, e alle *prestazioni personali*. Parlando della prima classe, e rammentando

la distinzione dei tre diritti costituenti il pieno dominio dei beni (§. 325), pare che in generale non vi possa essere difficoltà alcuna per l'alienazione di tutti e tre indistintamente. Il lettore ricorda che qui non prendiamo di mira il solo fatto materiale della translazione della cosa, o del possesso; ma bensì la parte *morale*, cioè il diritto dell'uomo su le cose medesime.

Ma l'alienazione presuppone essenzialmente il diritto di *padronanza*. Ora mi si chiederà in primo luogo: » Se in una considerazione generale, e separata dalla contemplazione dei rapporti *sociali*, si possa » attribuire, e positivamente autenticare nell' » uomo un *diritto vero di proprietà naturale* » *e permanente*, non dico delle sole cose industriali e dei frutti; ma del suolo medesimo, » d'onde tutte le cose godevoli derivano. » Questo, come ognun vede, è un articolo fondamentale e massimo per la *ragion pubblica economica* sì interna che esterna, dal quale dipende *l'esercizio* della padronanza reale.

Montesquieu ha detto che » nella stessa » guisa che gli uomini hanno rinunziato alla » loro indipendenza naturale per vivere sotto » leggi politiche, essi hanno rinunziato alla » *comunion naturale* dei beni per vivere sotto » leggi civili. Le prime delle dette leggi pro-

» cacciano a loro la libertà; le seconde la
» proprietà. » (1)

MIRABEAU, parlando all'Assemblea nazionale di Francia intorno al diritto delle successioni ereditarie sul proposito del principio autorizzante le *proprietà permanenti*, si è spiegato nella seguente maniera: » Bisogna vedere
» se la *proprietà* esista per legge di natura, o
» se pure essa sia un beneficio della società....
» Se noi consideriamo l'uomo nel suo stato
» *originario*, e senz'alcuna regolata società co'
» suoi simili, sembra ch'ei non possa avere
» diritto alcuno esclusivo sopra verun oggetto
» della natura; perchè quello che appartiene
» ugualmente a tutti, realmente non appar-
» tiene a persona alcuna. »

» Non v'ha parte alcuna del suolo, niuna
» produzione spontanea della terra, cui un
» uomo abbia potuto appropriarsi ad esclu-
» sione di un altr'uomo. L'uomo della natura
» non può avere un vero privilegio se non
» che sul suo proprio individuo, sul lavoro
» delle proprie mani, sopra la capanna da lui
» costrutta, su l'animale da lui atterrato, su
» la coltura stessa e sul suo prodotto. Ma all'
» istante ch'egli ha raccolto il frutto del suo
» travaglio, il fondo sul quale egli spiegò la

(1) *Esprit des Lois liv. 26. chap. 15.*

» sua industria ritorna al domanio generale,
» e rivien *comune* a tutti gli uomini: ecco ciò
» che i primi principj delle cose c'insegnano. »

» Ciò che può essere riguardato come l'ori-
» gine della vera proprietà, è il parteggia-
» mento delle terre, fatto ed acconsentito da-
» gli uomini scambievolmente avvicinati; e
» questo parteggiamento suppone, come ve-
» desi, una società nascente, una convenzion
» primitiva, una legge reale. Per questa ra-
» gione gli antichi hanno adorato Cerere co-
» me la prima Legislatrice del genere umano. »

» Noi possiamo dunque considerare il *di-
» ritto di proprietà*, quale noi l'esercitiamo,
» come una *creazion sociale*. Le leggi non
» proteggono, nè mantengono solamente la
» proprietà; ma in qualche guisa la fanno *na-
» scere;* esse la determinano; esse le attribui-
» scono il posto e l'estensione che la medesi-
» ma occupa nei diritti del cittadino. » (1)

---

(1) *Collect. des travaux à l'Assemblée Nationale Tom. V. pag. 498. dans l'esprit de Mirabeau liv. 5. Chap. 4. Tom. I. pag. 255, 256 edit. Paris. chez Buisson 1797.*

Un altro Autore, il quale per lo più ha trattato la Politica colle sole vedute d'un moralista, e che ha tentato di appuntellare con isforzo i governi della terra sul modello della comunion Spartana, e della Repubblica di Platone, era ben naturale che riguardasse come

In quest'ultimo tratto sta tutta la tesi. Il rimanente del passo allegato ne forma la prova. Scorgesi da esso che alla così detta comunion primitiva o originaria Mirabeau non attribuisce tutta quella estensione cui altri maestri di naturale diritto pretesero; ma che la limita soltanto ai *fondi*, dai quali derivano le cose godevoli.

Quanto poi a Montesquieu la maniera vaga e generale, colla quale egli si esprime, non lascia travedere s'egli assuma la comunione in quella estensione illimitata con cui fu posta da altri Scrittori, oppure se contentisi di ristringerla, come Mirabeau, al solo terreno. Nel primo caso io oppongo, senza ripetere, le ragioni sovra allegate (§. 309, 310). Nel secondo, formando una stessa opinione con quella di Mirabeau, diviene oggetto della seguente discussione.

Veramente, se richiamisi quello che esposi (§. 309), non sarebbe qui necessaria altra disputa. Il *diritto* di proprietà permanente

---

dogma irrefragabile le opinioni ora esposte; e che anzi, confondendo i disordini procedenti da un cattivo regime pubblico coll'innocente e legittimo commercio ed incremento delle proprietà, rappresentasse la loro introduzione come il massimo male. Questi è il celebre e virtuoso MABLY. Vedi *Doutes aux Economistes lettre 1.ere Principes des Loís liv. 1.er Chap. 3.*

risulta così determinato dal bisogno e dalla indipendenza insieme combinati, che scorgesi tantosto la fallacia dell'opinione di Mirabeau. Ma siccome non si vede per anche quello che il parteggiamento sociale possa aver aggiunto a questo diritto, e fino a qual segno la convivenza in società possa influire su di esso; così io credo necessario di trattare direttamente del *Titolo naturale* della proprietà stabile, in quanto può aver rapporto a tutto il sistema economico sì pubblico che privato delle civili società.

§. 339.

Distinzioni preliminari. Tesi nostra.

Affine di evitare ogni scambio vizioso di idee; egli è d'uopo di ben distinguere quei fatti i quali danno *origine* al diritto di proprietà stabile, da quelli che altro non fanno che accertarne, agevolarne e garantirne l'*esercizio*. I primi versano propriamente sul *titolo* (§. 185) del dominio reale: i secondi sul *possesso* (§. 302). Il titolo senza il possesso riducesi ad una mera pretensione. Aver il titolo senza potere in *fatto* godere il pacifico e sicuro possesso, è la stessa cosa che avere una legittima facoltà senza il suo effetto. Ma ciò non ismentisce l'*esistenza* della facoltà medesima; diciam di più: il possesso pacifico e sicuro non sarebbe mai *legittimato*, se a lui

non precedesse, e sottostasse perpetuamente il titolo originante il diritto.

Ora, nella quistione del *titolo* originario e naturale delle proprietà stabili, io dico che il parteggiamento delle terre fatto e riconosciuto dagli uomini associati è bensì un *mezzo necessario* per vie più accertare, agevolare e garantire estrinsecamente i *possessi* particolari stabili; ma non è, nè può essere nè *cagione originaria*, nè mezzo necessario per *fondare* il diritto stesso della proprietà stabile. Dietro i principj generali già esposti (§. 213-216) io non dovrei essere obbligato a dimostrare questa mia tesi: tuttavìa per escludere ogni ambiguità credo opportuno di addurre gli schiarimenti che seguono.

§. 340.

Aspetto preciso della quistione.

Ritengo come conceduto e dimostrato di sopra che l'uomo indistintamente in ogni fatto positivo delle società si debba considerare come vero *proprietario*, ossia padrone assoluto di tutti i *frutti* derivanti dalla propria industria. Ritengo pure come conceduto e dimostrato di sopra che ogni uomo abbia l'originario diritto d'insistere e di possedere un dato *fondo* per percepirne i frutti necessarj alla sua sussistenza; ed assai più si debba

considerar *padrone*, se questi frutti derivino dalla industria di lui. Or eccoci al raccolto: eccolo compito. Il possessore sta per svolgere di nuovo la terra affine di preparare la sua sussistenza per l'anno seguente. L'inverno coprirà nel suo séno il grano seminato, e sarà fors'anche spuntato prima del rigor del freddo. Il possessore poi ha piantato viti, alberi, siepi; ha scavato canali per dirigere e divertire le acque. Qua ha atterrato un bosco; là ha asciugata una palude. Qua ha il suo casolare; là tiene il suo gregge al pascolo. Lungi ch'egli abbia, o mostri intenzione di abbandonare quel fondo, tutto all'opposto indica che vuol proseguirne il possesso.

Non importa, dice Mirabeau. » Al mo- » mento ch'egli ha raccolto il frutto del suo » lavoro, il fondo sul quale egli ha spiegato » la sua industria ritorna al domanio genera- » le, e rivien comune a tutti gli uomini ». Ma Mirabeau intende egli che ciò avvenga perchè, prima d'un parteggiamento *convenzionale* degli uomini uniti, raccolto che abbiasi il frutto mancano *contrassegni visibili*, i quali attestino che quel fondo appartenga ad un dato uomo particolare; o perchè veramente, posti anche questi contrassegni, manca tuttavìa nell'attual possessore un *vero diritto* a *continuar* ulteriormente a ritenerlo? Se ciò pre-

tendesse nel primo senso, la controversia non cadrebbe più sul diritto; ma solamente su la *prova esterna* del possesso: il che non togliendo in realtà il diritto, non potrebbesi più verificare quanto egli dice dappoi, cioè che il diritto di vera proprietà sia una *creazion sociale*, cui le leggi umane non solamente proteggono e mantengono, ma fanno nascere in guisa, che lo determinano, ed attribuiscongli il posto e l'estensione da lui occupata nei diritti del cittadino.

La quistione pertanto riducesi ai seguenti termini. » Se, indipendentemente dal parteg-
» giamento delle terre eseguito e riconosciuto
» d'accordo dagli uomini coesistenti ed uniti
» in colleganza sociale, un dato possessore di
» un fondo il quale non dia contrassegno al-
» cuno di abbandonarlo, dopo la percezione
» dei frutti del lavoro fatta sul medesimo fon-
» do, si debba per legge naturale considerar
» munito del diritto di continuare a suo be-
» neplacito nel possesso esclusivo di detto fon-
» do; ovvero, se raccoltine i frutti, senza che
» il possessore dichiari alcun abbandono, per
» *legge di natura morale* torni ad esser *comune*
» a tutti gli uomini, come se veramente non
» appartenesse a verun privato; e però *ipso*
» *jure* spengasi la padronanza *esclusiva* dell'
» anterior *possessore*. »

§. 341.

Richiamo ed applicazione delle precedenti dottrine all'origine delle proprietà stabili.

Io ho addotte bastevoli ragioni onde abbracciare la prima opinione. Mirabeau con molti altri sostiene la seconda. L'unica ragione sta nel concetto della pretesa *comunione* che riveste gli aspetti che furono già da me avvertiti (§. 308, 311, 314). Ora giova richiamarli ed applicarli alla discussione presente.

Poichè *tutti* gli uomini hanno diritto a sussistere, hanno pur diritto alle cose a ciò necessarie. La terra è la sorgente, d'onde in prima origine derivano queste cose, e l'industria le fa aumentare. *Tutti* gli uomini adunque hanno diritto ai *frutti* della terra. Ecco il primo aspetto di questo concetto che si può dire *teoretico*.

Ma come ognuno intende, qui occorrono due considerazioni. La prima si è: che non inducesi una precisa ed indeclinabile *necessità* che *tutti* gli uomini posseggano in comune un dato *fondo;* purchè in *qualunque maniera* a loro pervengano le cose necessarie alla sussistenza. Se, a modo d'esempio, la terra fruttifera fosse nella luna, e che di là piovessero gli alimenti e gli altri oggetti utili, in tale

ipotesi gli uomini avrebbero diritto su la pioggia dei beni che incessantemente di là cadesse, senza essere veri *proprietarj* del suolo della luna.

La seconda considerazione si è: che questo titolo *comune* a vivere è cotanto distinto e separato dalla *comunione* originaria pretesa da' Juspubblicisti, che anche *dopo* l'introduzione la meglio accertata e concordata del parteggiamento delle terre, il titolo suddetto sussiste ancora nel pieno suo vigore, ed ha sempre un legittimo effetto nei casi di necessità (§. 226), come si dirà più sotto. Ma se dall'altra parte mediante il detto parteggiamento credesi di poter creare un legittimo titolo originante le *stabili proprietà* in senso di personale padronanza esclusiva e permanente; dunque è manifesto che la ragion naturale e comune a tutti gli uomini a vivere non richiede propriamente ed essenzialmente la *comunione* pretesa: altrimenti, ad onta di ogni sociale convenzione, l'introduzion delle proprietà non potrebbe essere mai *legittima*, perchè essenzialmente distruttiva della comunione originaria di cui parliamo; la qual comunione, se fosse necessariamente annessa al diritto di tutti gli uomini a vivere, sarebbe assolutamente inviolabile e imprescrittibile.

Siccome però in fatto pratico, dietro i dettami dell'uguaglianza, ripugna ogni comunion obbligatoria di frutti e di cose industriali considerata come legge primitiva e naturale (§. 308-313); così scorgesi che il diritto comune a *vivere* è un principio, il quale per sè solo non determina, nè può determinar nulla di preciso nè per rapporto alle proprietà, nè per rapporto alla comunione, considerate come *forme* di *possedere* in seno ad un' aggregazione di più uomini coesistenti.

Il concetto dunque *generale* del solo diritto di sussistenza appropriato a tutti gli uomini altro non importa che la *facoltà* di ottenere in *qualunque* maniera i mezzi onde provvedere alla conservazione, e nulla più. Se poi questo diritto si considera fra uomo e uomo, egli esige che niuno venga turbato nell'esercizio del proprio diritto; e però reca i diritti del possesso *esclusivo* delle cose atte a soddisfare ai bisogni personali, come fu già dimostrato. Or eccoci al secondo aspetto della pretesa comunion primitiva, che dir si potrebbe *pratico*.

Certamente per una finzione puramente fantastica, in cui si separano gli uomini dalla terra, e quelli si considerano per un istante privi di possessi, e questa di possessori, non troviamo che l'una più che l'altra parte di

terreno debba, o possa per sè appartenere piuttosto al tale, che al tal altr'uomo. Ma che perciò? Se in fatto pratico verificar devesi necessariamente il contrario (§. 311); e se verificatosi, non è più possibile ad altri possessori di occupare lo stesso luogo nulla più che a due corpi caduti in terra non è possibile di occupare lo stesso spazio; se tutto questo è indubitato: per ciò stesso si sente qual grave abuso sia il trasportare ad atto pratico una cosa che non può esistere che in astrazione (§. 311, 314); e quel che è peggio fabbricarvi sopra un ordine per determinare i diritti e i doveri degli uomini viventi in società. Sotto tutti gli aspetti pertanto svanisce il fondamento della comunion pretesa, nel mentre pure che in correlazione vige, e validamente si spiega per un possessor di terreno il diritto della padronanza stabile su di esso, unica fonte degli oggetti di consumazione (§. 330). Tutto questo sia detto per preparare la risposta *categorica* alla dottrina di Mirabeau.

§. 342.

Risposta categorica alle opinioni contrarie.

Voi volete che prima d'ogni regolare società e parteggiamento convenzionale delle terre, io non possa essere mai riconosciuto

stabile padrone d'una data parte di terreno; e però che in quello stato, dopo avere spogliato il campo dei frutti da me allevati, io cessi d'esserne padrone esclusivo. Ma *perchè* ciò? Perchè, voi mi dite, in tale stato originario » tutte le cose appartenendo ugualmen- » te a tutti, non possono appartenere esclusi- » vamente a nessuno ». Ecco quello che è assolutamente falso. Notate: voi mi parlate d'un *fatto* che mi dite legittimo. Questo fatto non può esistere, nè può essere legittimo (§. 308, 311, 314, 341).

Ma voglio esser generoso. Supponiamo per falsa ipotesi la comunione da voi immaginata. Voi mi volete decaduto dal mio possesso; ma perchè? Perchè il mio campo rimanga al domanio generale. Ma a che deve servire questo domanio? Alla sussistenza di *tutti* gli uomini. Deve dunque il terreno, almanco per l'*usufrutto* annuale, esser diviso fra tutti gli uomini aventi diritto di sussistenza. Ora vi prego a pensare che anch'io sono del numero degli uomini; anche a me dunque toccherà il diritto ad occupare qualche luogo, d'onde ricavare la mia sussistenza: il bisogno, ch'io aveva lo scorso anno, mi stringe anche nel venturo. Questo bisogno non mi ha forse autorizzato ad insistere nello scorso anno sul dato campo? Nell'anno ven-

turo non esiste forse ancora lo stesso bisogno, pel quale sarò autorizzato ad occupare un campo qualunque? E perchè dunque, senz' altre inutili e ridicole cerimonie di devoluzioni al domanio e di nuovi possessi, non sarò io autorizzato a continuar a possedere il medesimo fondo, posto che io ho sempre diritto ad occuparne qualcheduno?

Io vi dirò di più che dopo essere stata la superficie da me livellata, scavata con canali, arata di nuovo e seminata, io ho uno speciale diritto ad insistere sul suolo, senzachè verun altro possa turbare il mio possesso; perch'io non l'ho da principio nè rubato, nè usurpato. Per la medesima ragione che voi non mi potete spogliare della mia casa opera delle mie mani, voi non mi potete spogliar nemmeno del mio campo, lo stato del quale è pur opera mia, e cui io porterei meco se fosse portatile. E qui ricordiamoci che la padronanza, e l'abituale legittimo possesso delle cose non si giudica dietro l'incessante insistenza, o connessione col braccio dell' uomo; ma bensì dal *titolo* che giustifica il possesso, e dalla funzion naturale della cosa determinata dal bisogno umano, e dalla posizione e natura di lei (§. 303).

È dunque manifesto che la proprietà permanente sul terreno può essere in origine

cosa di *naturale Diritto*, senzachè a farla nascere sianvi necessarie le convenzioni ed il parteggiamento voluto da Mirabeau, e da molti altri. I rapporti di verità sono tali, che o conviene render comune ogni cosa anche industriale e personale (il che ripugna all'ordine della giustizia comune, come fu già provato), oppure che è d' uopo concedere la proprietà permanente su le terre, come fu conceduta su i frutti, e fu anche accordata *temporalmente* sul suolo.

§. 343.

Esame della stessa opinione ne' suoi rapporti alla pubblica pace e sicurezza sì interna che esterna.

E qui spontaneamente si affaccia una riflessione che parmi importante. Ella è cosa per sè certa e universalmente ammessa, che le popolazioni della terra le une rimpetto alle altre pareggiar si possono ad altrettante persone bastanti a sè medesime, le quali fra loro vivono in istato di assoluta e naturale indipendenza; di maniera che, prescindendo da alcune circostanze del tutto positive ed avventizie, non sostengono generalmente fra loro se non che doveri e diritti puramente negativi (§. 252-256). Ritenuto questo principio, e combinandolo colle due opposte opi-

nioni sul titolo originario delle proprietà stabili, quali conseguenze ne derivano? Se ammettasi la mia sentenza, niun pretesto si lascia ad una nazione o vicina o remota onde colorare una guerra di *pura usurpazione* del territorio d'una nazione agricola. Ma facendo valere l'opinion comune de' Juspubblicisti, si apre un campo perpetuo onde disputare i possessi *stabili* fra popolo e popolo. Allorchè i Tartari sotto nomi diversi innondarono il mezzodì dell'Europa potevano dire a' Romani: » Noi abbiamo diritto quanto voi sul bel » suolo di Grecia e d'Italia. Niuna conven» zione fra noi esiste, dietro la quale noi pos» siamo riconoscere che voi dobbiate esser pa» droni di questi paesi più che noi. La natura » diede la terra in comune a tutti gli uomini, » e tale la serba fino a che i compadroni » rinunziando a questa comunione, ne ceda» no scambievolmente i titoli originarj per » acquistarne uno determinato perpetuo e » convenzionale fra uomo e uomo, nazione e » nazione. Ma noi non praticammo mai que» sta rinunzia nè in favor vostro, nè di verun » altro popolo della terra. Il suolo di queste » belle provincie appartiene dunque ancora » al *domanio universale:* concedete pertanto » che anche noi ne godiamo al pari di voi. »

Lascio ai sostenitori della sognata comunione la cura di formare a questo discorso una risposta conciliabile coi loro principj. Lascio pur anche a loro il pensiero di rispondere ad un uomo privo d'ogni fondo *stabile*, il quale, non volendo esercitare industria personale nè di mano nè d'ingegno, tentasse di turbare l'altrui proprietà, e ragionasse nella seguente maniera. » Da quando in qua Crasso » e Lucullo aver debbono il privilegio di pos» sedere tante case e tanti campi (1), ed io

(1) Guardimi il Cielo ch'io sia per autorizzare giammai l'eccesso *vizioso* della disuguaglianza delle proprietà stabili. Ma nello stesso tempo io son ben lontano dall'ammettere la comune opinione su l'origine legittima di queste stesse proprietà. Fra gli estremi avvi un mezzo, nel quale solamente s'incontra il vero, il giusto, il buono. Io non crederò mai che l'introduzione delle proprietà stabili, ed il rispettarne le ragioni *entro i limiti*, e giusta la *maniera* che il buon Diritto naturale manifestano, possa recar seco gl' inconvenienti supposti da Mably e da altri suoi seguaci. Io all'opposto sono intimamente persuaso che senza rimedj *diretti* e artificiali, e seguendo le pure indicazioni della libertà naturale e dell'uguaglianza di diritto fra gli uomini uniti, si possa ovviare a que' mali che sono la conseguenza non del *naturale diritto di proprietà* stabile, e dell'esercizio di lui; ma bensì della mal intesa bonarietà delle società nel non esercitare il diritto di *proprietà* loro appartenente giusta *l'ordine* indicato dalla natura.

» quello solamente di possedere le mie nude
» braccia? Chi ha data la podestà alla gene-
» razione dei nostri avoli di spogliare una
» parte dei loro discendenti del diritto *comune*
» a posseder questa terra in comune, come a
» tutti gli uomini per natural ragione s'ap-
» partiene? Voi mi citate il parteggiamento
» delle terre concordato, eseguito e ricono-
» sciuto tanti secoli sono: ma dove produ-
» cete voi i chiari ed autentici documenti di
» questo fatto, il quale, per ciò stesso che
» è *positivo* e *derogante* ad un *comune dirit-*
» *to,* non può essere nè creduto, nè ammes-
» so senza prove convincenti? Voi non siete
» da tanto da mostrarmene pur un solo, a
» meno che non vogliate ad un'ipotesi fan-
» tastica fabbricata in un gabinetto dar no-
» me e valore di formale diploma. Ma fin-
» giamo il parteggiamento da voi asserito;
» e che perciò? D'onde i nostri padri attin-
» sero il diritto della comunion preceduta
» allo stabilimento delle proprietà? Dalla na-
» tura, voi mi rispondete. La ragione di
» questo diritto dove fu radicata? Nella co-
» stituzione dell'essere umano, nel bisogno
» di usare dei frutti della terra, nell'ugua-
» glianza di diritto fra uomo e uomo. Ora io,
» e tutti gli altri miei simili, abbiamo sortito
» la medesima costituzione, siamo cinti dagli

» stessi bisogni, siamo dotati della medesi-
» ma uguaglianza di diritto. Abbiamo dun-
» que, altro non costando in contrario, il
» medesimo diritto naturale di comunione,
» ed esiste per noi uno stesso domanio uni-
» versale. »

» Se a' nostri padri è piaciuto derogarvi,
» che importa a noi? Erano essi forse immor-
» tali? Avevano forse sopra noi impero, o
» potevano spogliarci dei diritti accordatici
» dalla natura? Se noi siamo uomini al par
» di loro, e che al par di loro col respirar
» l'aura vitale rechiam con noi i diritti della
» natura, essi non avevano podestà sover-
» chiante e derogatoria delle ragioni nostre
» naturali nulla più di quello che noi far pote-
» vamo verso loro. La terra non ai morti, ma
» ai viventi possessori *appartiene*, perchè i vi-
» venti possessori hanno il bisogno e il diritto
» a sussistere; bisogno e diritto creato dalla
» natura ed autenticato da lei, bisogno e di-
» ritto che colla vita si estingue. Dunque le
» antiche convenzioni positive non hanno va-
» lore fra le generazioni, se non in quanto
» vengono in ogni età rinovate. Ma la con-
» venzione di stabilire proprietà esclusive non
» può essere mai valida, se tutte le parti che
» hanno diritto alla *comunione* degli stabili
» non rinunziano al diritto personale di go-

» dere in comune il domanio generale, essendo
» assurdo ad un uomo, o ad una sola classe
» d'uomini spogliare i loro uguali, ed anzi il
» maggior numero d'uguali, di un diritto
» naturale, personale e primitivo. Dunque,
» dato anche per falsa ipotesi il fatto da voi
» immaginato, è chiaro ch'esso non avrebbe
» forza ad obbligare una posterità numero-
» sa, la quale non ha mai sognato di recedere
» dalla comunione da voi proclamata, nè di
» acconsentire, e concordare lo spoglio del
» proprio diritto sul domanio generale che le
» appartiene. »

» Che se mai mi citaste il *fatto* delle pro-
» prietà mantenute e perpetuate in società,
» voi mi dovreste concedere che tutti i vin-
» coli del feudalismo e dei fedecommessi for-
» mino parte del contratto sociale. Voi dovre-
» ste porre la pazienza degli oppressi da una
» soverchiante forza come un contratto, ed
» un'approvazione legittimante tutte le ingiu-
» rie recate agli uomini. No, non v'è mezzo
» per voi. Al momento che voi stabilite il
» dogma della naturale ed effettiva comunion
» di possesso della terra, e non giustificate
» l'introduzione delle proprietà stabili in altra
» maniera, che per una convenzione dero-
» gante ad un natural diritto antecedente,
» mi dovete concedere che anche per me tro-

» var si deve nel domanio generale la mia
» rendita di cento scudi. »[1]

» Ma siccome dall'altra parte trovo questo
» domanio occupato ed usurpato da una classe
» di pochi congiurati ad opprimere i molti,
» nè v'ha speranza per me di farmi rendere
» il fatto mio; così ecco fra me ed i proprie-
» tarj uno stato di guerra giusto e naturale,
» in cui io, unitamente a' poveri uguali a
» me, potrò a buon diritto praticare tutto
» quello che mi conviene per far rivalere le
» naturali mie competenze ». Ecco il linguaggio,
cui tutta la classe dei non proprietarj
colla scorta delle dottrine de' Juspubblicisti
tener potrebbe in società.

§. 344

Schiarimento.

Del diritto di necessità ne' suoi rapporti ai possessi ed alle alienazioni.

Taluno ha detto: Chi tien la terra, tiene anche gli uomini che ivi abitano, e da lei traggono sussistenza. Chi tien la terra, io rispondo, tiene anche gli uomini *fuori* del campo della *necessità*, ma non *dentro* di esso. Fu osservato di sopra (§. 321) che le cose godevoli, ed i diritti sopra di quelle entro il

(1) Si allude a *l' Homme à cent ècus* di Voltaire.

confine del rigoroso bisogno della sussistenza, sono *inalienabili*. Ma soddisfatto un tale bisogno, e rispettatone il dovere, possono ad un uomo, o ad una società *sopravanzare* e beni e mezzi di godimento, i quali essendo acquistati con modi legittimi sono inviolabili per ogni altro (§. 226, 227, 233); ma *alienabili* per chi li possiede. Di fatti se i diritti determinati dal dovere sono inalienabili, egli è perchè simili diritti sono *mezzi indispensabili* a soddisfare al *dovere* della sussistenza (§. 321). Saranno dunque sempre alienabili *al di là* della sfera del dovere, e potranno essere da altri acquistati (§. 220-223, 321).

Posti adunque due uomini, o due società, una delle quali possegga cose godevoli *oltre* il bisogno, e l'altro, o l'altra per *necessità* di fatto loro non imputabile (§. 273) non ne abbiano, e non ne possano aver nulla, o quasi nulla, questi avranno incontrastabilmente diritto sul *di più* dei primi, essendo tenuti almeno di ricambiare con opera o industria senza detrimento dei proprj doveri il sacrifizio che da altri esigono. La natura, che volle *ugualmente* la conservazione degli uomini per ciò stesso che a tutti ne impose il dovere, e ne accordò il diritto (§. 225-234) nel caso che il dovere e il diritto inalienabile del primo rimanga intatto col sod-

disfare alla necessità non imputabile del secondo, non potrebbe acconsentire che la sorte del necessitoso rimanga vittima della soprabbondanza benchè lecita del ricco, o dell' agiato.

Laonde non succede nella nostra ipotesi un conflitto di diritti *ugualmente* forti, i quali urtandosi in senso contrario si distruggano; il che, se anche avvenisse, autorizzerebbe sempre la guerra (§. 230, 262): ma per lo contrario egli è un conflitto del diritto di conservazione dell'indigente condensato dal sommo bisogno, il quale, nell'atto che agisce sopra gli oggetti utili sopravanzati al ricco, non ritrova che un alienabil diritto, sempre rispettabile in tutti gli altri casi, il quale nell'ordin morale delle obbligazioni vien ristretto per lasciare al non colpevol necessitoso la soddisfazione del prepotente suo bisogno. Il fondamento di questa teorìa sta in quello dell'obbligazion morale accoppiato al principio dell'uguaglianza, in forza della quale combinazione ci vien fatto palese non esistere verun dovere di *morire* per rispettare l'abbondanza altrui, o anche il possesso necessario; ma che fra due esseri uguali e sensibili la legge della comune giustizia naturale indipendente dalle convenzioni positive esige necessariamente il pareggiamento dell'utilità

diretto dalle leggi della necessità (§. 150, 210, 216, 257-267).

Nel caso pertanto dell'incolpabile necessità di cui si tratta qui, se il meglio agiato ricusasse di acconsentire al pareggiamento indicato, si darebbe luogo ad una *guerra* giustissima per parte del necessitoso.

Ecco come la natura, eccitando nel sistema delle proprietà l'energìa dell'amor proprio di ognuno onde accrescere i mezzi di godimento, ma attemprando ad un tempo stesso le leggi del suo grand'ordine giusta i rapporti dell'uguaglianza di diritto, fa sì che l'industria dell'uno sia premiata coll'aumento dei beni; ed all'infelicità incolpabile dell'altro venga soccorso colla giustizia, senza dispensar tutti dall'impiegare per quanto possono la loro industria, nel mentre pure che la superiorità naturale di fatto dell'uno vien posta in *comune* per supplire alla irreformabile inferiorità dell'altro.

Se dunque questo caso di necessità può fra gli uomini, e le società avvenire; può dunque esistere una cagione *avventizia* e *necessaria* di *alienare* ogni specie di beni resi indispensabili dall'imperioso ed incolpabile bisogno della sussistenza.

Qui la natura stessa delle cose fissa le *condizioni* del contratto. La *necessità* è la

legge direttrice. Si tratta egli della necessità di *usare* solamente di una cosa? Finito l'uso devesi restituirla. Si tratta di consumarla col godimento? Quando si potrà, converrà restituirla o in pari quantità e qualità, oppure per equivalenza. Per la medesima ragione la *misura* di quello che si toglie, o si usa per *diritto* di necessità, è definita dall'urgenza medesima.

Nei casi di pubblica carestìa, di assedio, di navigazione, d'incendio, di aggressione, di transito necessario e giusto, di sanità, di tutela in generale avvenir possono i titoli di fatto di questo diritto; e però il *Diritto di Necessità* incolpabile si può teoreticamente estendere sopra tutto il campo dei diritti umani sì in società che fuori, sì fra i privati che fra le nazioni.

È quasi superfluo avvertire che non convien confondere la legge della necessità, di cui parliamo qui, con quella più *generale* che forma l'anima di tutta la scienza del Diritto. Questa vige sempre anche fuori dei casi del *conflitto* e della collisione dei diritti altrui, ed insegna ad evitarli; quella al contrario non vige sempre; e quando ha luogo, porta seco il *conflitto*. Essa si potrebbe denominare la RAGIONE DEL NECESSARIO CONFLITTO fra gli uomini e le società.

Volgendo quindi il discorso all'argomento da cui incominciammo, ne risulta che prima d'ogn'altra cosa la ragione del *necessario conflitto* lega coloro che tengono la terra. Questi poi, tenendola in codesto modo, se tengono gli uomini, ciò non può mai avvenire con vero sacrifizio della comune giustizia, stantechè sotto l'equo regime della natura sì il proprietario che il semplice industrioso sono sempre costretti ad impiegar l'opera loro ond'ottenere la felice conservazione; e però l'uno e l'altro non dispensati dal travaglio, l'uno all'altro servono per la propria utilità e pel solo impero della necessità, giusta la gran formola dell'eterno ed invariabil giusto naturale (§. 268).

Quando io parlo del regime *equo* della natura, io ho in mira di accennare una costituzione ed amministrazione di società, nella quale le proprietà siano nella loro origine legittime, cioè acquistate senza soverchiare l'altrui diritto, in cui a' privati non concedasi maggior impero di quello che loro accordò la natura medesima; nè la società per un'inconsiderata connivenza lasci in mano dei privati l'uso di que' diritti che sono intieramente proprj di lei; e quel che è peggio autorizzi con leggi assurde ed inique l'orgoglio, la prepotenza e l'avarizia di una sola classe di per-

sonè, e leghi con vincoli violenti e perniciosi di generazione in generazione il corso naturale delle proprietà. Certi solitarj e buoni specolativi mal conoscendo i rapporti teoretici di natura, giustamente sdegnati contro il mal trattamento fatto dal truce ed insultante orgoglio, e dall'inesorabile avarizia ai loro fratelli, hanno caricato delle colpe dei potenti *l'ordine naturale* delle proprietà, e si sono volti a rovesciarlo, sostituendovi un più violento sistema lesivo di tutti i diritti. Potevano con ugual ragione condannar gli uomini a non saper più parlare, perchè del linguaggio abusano cotanto. È dessa cosa ragionevole ed utile al genere umano calunniar la natura per distruggerne il santo ed inviolabil sistema (§. 278, 279)?

ARTICOLO V.

Continuazione dell'Articolo precedente. Principj fondamentali per ridurre a punto di rigoroso diritto l'introduzione, la conservazione e il raffinamento della vita agricola e commerciale.

§. 345.

Ricerca, ed obiezione sul dovere rigoroso d'introdurre e mantenere la vita agricola e commerciale.

Il principio della necessità, com'io l'assumo (§. 273), regolatore d'ogni ordine mo-

rale-teoretico impone alle dottrine di diritto le condizioni le più rigorose. Un fatto umano non può esser fonte di diritto *necessario*, se non è un risultato inevitabile dei rapporti reali delle cose indotti dal fine di ottenere conservazione, pace e giustizia fra gli uomini (§. 186-189, 214-223). » Voi, taluno dir » mi potrebbe, avete fatto superiormente » osservare (§. 328) che la vita cacciatrice, » e pastorale di lor natura non richieggono » *proprietà permanenti*. È troppo manifesto » che la proprietà stabile è naturalmente con» nessa alla vita *agricola*. Dunque quand'an» che si ammetta il principio, che il *diritto* » *originario* della proprietà sia indipendente » dal parteggiamento fatto e riconosciuto » dalle società, e che le società altro non pre» stino che un *mezzo* efficace ad eseguirlo e a » garantirlo; tuttavìa non si potrà affermare » giammai che in atto pratico si possa veri» ficare il *titolo* legittimo e *necessario* onde » attivare un tal diritto, fino a che non si » provi che per formale *precetto* di natura » effettuar si debba la vita agricola, alla quale » l'esercizio, e la nascita di lui sono per na» tura legati. »

» Ora chi ha detto al genere umano: Col» tivate campi, scavate miniere, fabbricate » città, inventate telaj, coniate monete, im-

» ponete alla terra, ai mari, all'aria di con-
» tribuire alle vostre delizie, ed alle cupidigie
» vostre: piantate gli uomini su d'uno spazio
» di terra, legateli a quella per vincolarli poi
» colle catene o di un tiranno interno, o di
» un prepotente conquistatore? Condensate le
» generazioni per trascinare il povero dietro
» al carro del ricco, incatenatele coll'abitu-
» dine per trafiggerle collo stimolo della ves-
» sazione; fate sorgere l'ingegno dal seno
» della miseria, eccitate la cupidigia col con-
» flitto del paragone: in una parola create un
» uomo fattizio per cancellare l'uomo della
» natura? Se fra le maniere diverse di sussi-
» stere del genere umano avvi la vita caccia-
» trice e pastorale; se il genere umano, prima
» di essere stato chiamato alla vita cittadine-
» sca, ha potuto sussistere per secoli con que'
» modi di vivere; e come dunque dietro al
» principio della necessità teoretica da voi
» medesimo proclamato, colle condizioni tutte
» ch'egli esige (§. 273), potete voi autoriz-
» zare il genere di vita ch'io descrivo, e farne
» sorgente di un intiero complicatissimo si-
» stema di doveri e di diritti sì pubblici che
» privati, ed oggetto massimo della Politica
» degli Stati? »

Ognun s'avvede di leggieri quale opinione
io m'abbia qui a fronte, ed ognuno com-

prende fino a qual punto di rigore io spinga qui i fondamenti della scienza da me trattata.

Semplice e diretta sarà la mia risposta. Prima di tutto però prego i miei lettori a separare la ragione degli stabilimenti agricoli e commerciali dall'abuso loro. Senza questa distinzione, si dovrebbe proscrivere l'uso di mangiare, e di generare, perchè esistono crapuloni, e dissoluti.

Dopo ciò io chieggo a qualunque uomo di buon senso: Ammettete voi che l'uomo abbia diritto a vivere? Mi concedete voi che abbia diritto a riprodursi? Mi accordate voi che abbia l'obbligo di non portare l'esterminio contro i suoi simili? Ebbene se mi accordate tutto questo, il dovere d'introdurre e mantenere gli stabilimenti agricoli e commerciali è dimostrato; ed è dimostrato in forza del principio dell'*incolpabile* ed imperiosa *necessità* oppostomi, ch'io adotto, e di cui anzi intendo di far uso.

§. 346.

Urgenze inevitabili lesive della pace delle nazioni, le quali nella vita cacciatrice e pastorale sopravvengono.

Egli è certo e notorio che un popolo nella vita *cacciatrice* non si può procacciare che una sussistenza infinitamente penosa e incer-

ta, la quale molte fiate manca ai fanciulli, ai vecchj, e ad ogn'altra persona inetta a far lunghe corse, ed a coglier prede. Di fatti, quando il cacciatore non trovi che quel tanto che basta ad isfamarlo, non può agl'infermi e ai deboli recare giornaliero soccorso. Dall' altra parte poi questo genere di vita esige un grandissimo paese per un'assai picciola popolazione.

La vita *pastorale*, sebbene non sia cotanto aspra ed angustiante, tuttavìa pone fra gli uomini un'enorme *disuguaglianza* di fatto, ed una durissima dipendenza dai più ricchi pastori, ed esige anch'essa vasti territorj.

La propagazion della specie viene eseguita con quella fecondità che comporta la natura; e con tanto maggior effetto si compie, quanto meno le sorgenti della forza riproduttrice vengono affievolite dal lusso di godimento. I gradi di questa forza riproduttrice variano, e variar debbono in luoghi differenti. Ma per quell'armonica unità che regna nelle leggi fisiche dell'universo, queste varietà vanno, e debbono andar di conserva colla fertilità del suolo sebben incolto, e colla forza moltiplicante che incontrasi nelle altre produzioni locali, come effetti della medesima cagione predominante.

La nuova più numerosa generazione che sorge ha diritto di esistere anch'essa al pari de' suoi padri. Ma essa riproduce di nuovo; e la popolazione si moltiplica in guisa, che il territorio non basta più nè alla caccia, nè alla pastura necessarie a far sussistere la popolazione.

Che dunque far si dovrà? O morire, o distruggere i più deboli, o emigrare per gire a trovar nuove sedi capaci ad alimentare la popolazione cresciuta. Ma le altre nazioni che già le occupano, hanno anch'esse un bisogno e diritto inviolabile alla propria sussistenza; e però hanno un legittimo ed inviolabil possesso sul territorio che le alimenta pari a quello che la nazione emigrante aveva sul suo. Esse dunque hanno diritto a rispingere i nuovi ospiti. Ecco la guerra, e la più spaventosa e micidiale delle guerre, perchè non può esser finita che colla distruzione dell' una, o dell'altra nazione.

§. 347.

Dovere d'introdurre e di conservare l'agricoltura.

Qui facciamo pausa. La necessità di *fatto* che spinge i detti popoli ad emigrare, per esser soverchiamente moltiplicati in un paese dove il loro tenor di vita non somministra ad essi alimento bastevole, è bensì un bisogno

attuale; ma non è una *vera* e *legittima* necessità, perch'essa poteva esser *prevenuta* e tolta (§. 273) col cangiar modo di vivere, cioè col porsi a coltivar la terra, la quale ridotta a coltura è valevole ad alimentare una grande popolazione sopra uno spazio assaissimo minore. Io non son tenuto a confermare nè colla ragione nè co' fatti questa osservazione, nè le altre urgenze sopra mentovate, perchè le son cose notissime e certissime.

In vece mi si risponda: Non è egli vero che il non portare lo spoglio e lo sterminio alle nazioni vicine (salvo il caso d'una evidente e giustificata *necessità*) è una legge di Jus necessario ed inviolabile della natura (§. 235-237)?

Dall' altra parte il conservare la propria vita, il dare e lasciar modo pur di sussistere alla prole da noi generata, e che sorge in mezzo a noi, non è forse un *dovere* naturale ed inviolabile? Se dunque l'*agricoltura* nel crescere delle popolazioni è il mezzo *necessario* a fare l'uno e l'altro, e ad evitare le estremità micidiali di cui ragionammo, essa perciò diviene a tutto rigore un necessario *dovere*, e Diritto pubblico naturale.

La ragione, ossia il titolo per cui fu introdotta, rimane la medesima, anzi si accresce per *conservarla*, perchè col mezzo dell'

agricoltura la popolazione si aumenta fino all'equilibrio delle cose, nell'atto che ha diritto e dovere a sussistere senza offendere la proprietà delle altre nazioni.

§. 348.

Conseguenze naturali degli stabilimenti agricoli.

Ma lo stabilimento dell'agricoltura combinato colle circostanze tutte di diritto e di dovere sociale produce quello delle *vitalizie* proprietà permanenti e particolari garantite dalla giustizia comune (§. 226-228, 233) non per *fondarne* il titolo, ma per farne riconoscere, difenderne e dirigerne esteriormente i possessi (§. 339-343), e per promovere coll' interesse personale del proprietario la comune utilità.

Da ciò pure nascono le arti, il commercio, le società più legate con una vicendevolezza di lumi e di ufficj; e da ciò ne segue il maggior *perfezionamento* intellettuale, morale e politico delle società, il quale non può essere ritardato e torto che dalla mal opera delle leggi dettate dall'ignoranza, o dalla malvagità, e produrre gl'inconvenienti, dei quali taluni accagionarono gli stabilimenti agricoli e commerciali, in vece di accusarne l'ignoranza e la mal opera di certi uomini. Io lascio di ricordare che coll'asciugar paludi, coll'age-

volare e raddrizzare il corso delle acque, col diradare immense foreste si migliorano i climi, e si veste la terra d'una sfarzosa ed utile amenità. Mi contento solo di far osservare che la natura, col legare gli uomini al suolo che li sostiene, spinge imperiosamente la socialità al suo compimento, fissa le nazioni colla proprietà, loro dà una patria, collega le nazioni colla società libera del commercio, raffina la rispettiva moralità loro coll' avvicendare i frutti della dispare industria e degl' ingegni varj degli altri popoli, onde produrre alla fine la pace, perfezione e felicità ottenibile fra gli uomini [1]. Così la terra perfeziona in certa guisa il genere umano, e il genere umano a vicenda pare che perfezioni la terra.

§. 349.

Caso, in cui il commercio estero può divenir oggetto di rigoroso dovere, e Diritto naturale.

Dopo che l' agricoltura fu introdotta ed estesa; dopo che la popolazione su la superficie d' un paese accrebbesi e si dilatò, può avvenire che in *certe parti* meno feconde, pas-

---

(1) Veggasi Montesquieu *Esprit des Lois liv. XX, chap. 1, 2.*

sato un certo tratto di tempo, tutti gli uomini non trovino più il necessario alimento. Tali sono gli abitatori delle alte montagne, e quelli di certe più sterili regioni.

Ma essi sono pronti a cangiare la legna dei loro boschi, il ricavato delle loro miniere, i loro servigi personali, o la loro industria in manifatture con altrettanti viveri esistenti presso i popoli finitimi più opulenti.

Ora la *necessità* rigorosa non imputabile all'uomo attribuisce qui al popolo indigente diritto al *cambio* dei viveri soprabbondanti dell'altro popolo ricco di vettovaglie.

Se il ricco per legge ordinaria di natura, anche oltre il bisogno, ha diritto di conservare il libero possesso delle cose da sè legittimamente acquistate (§. 233, 238, 318); tuttavìa non può respingere il diritto di vera *necessità*, ossia la ragione del giusto conflitto dell'altro popolo bisognoso di alimento (§. 344). È vero che il necessitoso non ha diritto di chiedere che il ricco *doni*, quando avvi un mezzo di conseguire quanto gli fa d'uopo con un *ricambio* di vantaggi: senza di ciò violerebbersi i dettami della giustizia comune, e della necessità, le quali impongono la legge di non far *servire* altrui al nostro vantaggio senza una vera necessità (§. 268). Allorchè abbiasi poi a derogare alla libertà

dei possessi de' nostri uguali, comandano esse di farlo, salva più che sia possibile la giustizia, ossia l'*uguaglianza* di diritto; il che fa veramente che mai l'uomo serva all'uomo, ma solo alla *necessità* ed alla comune giustizia. Ma egli è vero del pari non esser lecito al ricco il negare d'entrar in commercio col bisognoso, quando questi il chiegga colle annoverate condizioni di equità.

Ecco pertanto che il lavoro, le arti, il commercio sì interno che esterno divengono oggetto di rigoroso *Diritto naturale*. Solamente nel caso di urgenza fra il commercio interno ed esterno avvi questa diversità, che gl'interessi del secondo esser debbono posposti a quelli del primo, a motivo che ogni società avente i diritti e i doveri proprj d'una persona individua, ed ogni membro avendo diritto di ottenere nella comunanza le condizioni della socialità, deve prima provvedere alle *proprie* che alle indigenze altrui.

Quello poi che le relazioni sì interne che esterne hanno di comune in fatto di commercio *necessario*, si è che se il destino spingesse le cose ad un'angustia *estrema*, o che pure la durezza e l'ingordigia dei meglio agiati li rendesse così male avveduti da ridurre le cose all'estremo; nell'uno e nell'altro caso nascerebbe dal canto dell'indigente il diritto di *as-*

soluta necessità, ossia la ragione del necessario conflitto; e quindi il diritto d'una guerra giustissima (§. 344).

CAPO II.

Dell' ordine morale-pratico della sussistenza.

---

§. 350.

Osservazioni preliminari. Divisione delle materie di questo Capo.

Il corso naturale delle stabili proprietà, quello dell'incremento della popolazione, i bisogni che indi ne nascono, e i mezzi cumulati dall'industria che ne sorgono, combinati cogl' interessi e coi diritti dei più, aprono un teatro immenso e complicato nello stato economico sì interno che esterno d'una società. Qui noi contempliamo per un istante questo stato prescindendo da tutti i rapporti locali, e d'instituzion positiva per non cogliere che quei soli che sono assolutamente *naturali*, e necessariamente annessi a' progressi dell'agricoltura, delle arti, della popolazione e del commercio. Il loro complesso generale e compatto si potrà figurare come una specie di *prototipo ideale* che serve di norma per determinare i

dogmi fondamentali e necessarj della giustizia ed utilità, ossia lo spirito generale del Diritto pubblico-economico ne' suoi rapporti più speciali, senza eccedere per altro le competenze delle nozioni puramente fondamentali e generali di questo Trattato. Ognuno avverta che il prototipo figurato non sempre nè da per tutto si può verificare intieramente. Così un pittore immagina ed esprime un modello di perfetta bellezza ideale, i di cui tratti in natura s'incontrano solamente sparsi in diversi soggetti.

Questo è il luogo, in cui rammentar conviene che dal seno dell'ordine *pratico-economico* sorge un ordine *teoretico* che appellar si potrebbe *secondario*, il quale dal canto suo determina un secondo ordine *pratico di reazione*. Dall'azione unita ed avvicendata di questi due ordini diretta dalle leggi simultanee della necessità, utilità ed uguaglianza, sorge la vera vita, la prosperità ed il progresso delle società umane su la terra. Per intender tutto questo, richiamiamo alla mente certe osservazioni che abbiamo fatte su l'ordine morale proprio dell'uman genere. Abbiamo veduto in primo luogo che l'uomo è dotato d'una determinata misura di potere *esecutivo*, per il quale ei può produrre, come effettivamente produce, su la natura fisica e

sopra i suoi simili una moltitudine di reali effetti, dai quali sorge in certa guisa un nuovo universo, che dir si potrebbe di *creazione umana* (§. 94, 273). Tutte le opere dell'*arte* sono altrettanti documenti di questo potere.

In secondo luogo abbiamo pure osservato che in forza della *perfettibilità* di cui la specie umana è fornita, nell'atto che si conserva e si move, essa sviluppa i suoi poteri, e nell'atto che si conserva e sviluppa, produce sempre *nuovi* e *varj* effetti reali tanto sopra la natura fisica inanimata, quanto sopra i suoi simili (§. 173, 272). Questi nuovi effetti reali danno origine a nuovi rapporti attivi, e quindi ad un nuovo ordine fisico-morale di *azioni*.

E qui abbiamo avvertito che la natura procede gradatamente (§. 174), ossia con quella suprema legge di *continuità*, la quale è inseparabile da un essere fisico-morale che nasce ignorante, debole, e che ha bisogno d'incremento e di sviluppamento al pari dei vegetabili, che tanto per attendere e per pensare, quanto per agire riceve le sue prime impressioni dall'ordine esterno dell'universo (§. 90), e non agisce che in forza degli stimoli del piacere e del dolore (§. 77, 150, 216), e per conseguenza giusta il grado di energìa e la direzione di questi stimoli, di

màniera che ogni fenomeno morale considerar si deve un risultato derivante in ragion composta dall'azione simultanea degli *stimoli* e dell'*inerzia* predominante i pensieri, le volizioni e le faccende tutte della specie umana: il che assimila il tipo dell'ordine morale a quello dell'ordin fisico.

In forza di questa legge universale ed indeclinabile di fatto ne deriva la conseguenza da noi solo per cenno notata, cioè la generazione di *due* ordini morali che si avvicendano e si abbracciano in un tempo stesso (§. 173). La quale generazione compiesi, e compir si deve (come or vedesi) in una maniera graduale, incessante ed avvicendata, e determinare per conseguenza una serie composta di doveri, di diritti e di leggi le une alle altre subordinate, e tanto le une quanto le altre cospiranti ad un solo intento, qual è quello della *più felice conservazione* della specie umana ottenibile su questa terra.

È chiaro che queste osservazioni, essendo comuni ad ogni ramo dell'incivilimento umano, per ciò stesso verificar si debbono in tutto il sistema *economico* delle generazioni degli uomini coesistenti in società. Ma questo sistema ha certe leggi totalmente sue proprie, le quali derivano sì dall'indole dei bisogni della sussistenza determinati dalla costituzio-

ne naturale dell'uomo, che dalla situazione fisico-morale d'ogni uomo, e d'ogni società. Questo non è ancor tutto. Nell'ordine di fatto della conservazione dell'umana specie, nell' ordine indeclinabile, con cui i bisogni di opinione o di comodità a quelli di necessità succedono; e però nell'ordine del perfezionamento intellettuale morale e politico delle popolazioni della terra, il sistema della *sussistenza* occupando, per dir così, il *posto fondamentale*, ne viene che la generazione, la successione, la forza, la direzione degli stimoli eccitanti tutto il movimento sociale, sono così subordinati al sistema della sussistenza, che rendesi impossibile di addurre la vera e solida teorìa loro, se prima non si sviluppa la generazion naturale del raffinamento economico-politico determinata dalle leggi necessarie dell'ordine della natura. Egli è vero che questa generazione si compie col mezzo d'una alternativa perpetua di azioni e reazioni; ma afferrando bene il primo anello della catena, si svela allo sguardo attento del pensatore tutta la serie ed il filo del corso naturale dei *progressi* del sistema economico, senza esser punto traviato e confuso dagli aspetti successivi di causa e di effetto che lo stesso fenomeno riveste. Niuno ignora che un dato fenomeno economico, il quale deriva da un anteceden-

te, si presenta come effetto; ma dal canto suo operando per una reazione su tutto il sistema, e producendo altri effetti, veste la forma di *cagione*.

Da tutte queste considerazioni riunite ne emerge che sotto *due* aspetti si può qui trattare la materia che serve di base alle nozioni fondamentali riguardanti l'ordine *morale-pratico* della sussistenza; il che forma propriamente la teorìa generale dell'arte economica e pubblica sottomessa a' principj di rigoroso Diritto.

Il primo di questi aspetti denominar si potrebbe: » L'ordine *morale-pratico* della » pubblica economìa ne' suoi rapporti i più » generali ed *assoluti*. »

Il secondo: » L'ordine morale-pratico dell' » economìa pubblica ne' suoi rapporti reali » e naturali al necessario *progresso* della po- » polazione e dell'incivilimento delle umane » società. »

Hannovi altri più speciali rapporti sì fisici che morali (§. 22-24); ma di questi per ora non credo acconcio di occuparmi, contento solo di riguardare il mio soggetto nelle sue posizioni fondamentali le più costanti ed estese.

ARTICOLO I.

Dell'ordine morale-pratico della pubblica Economìa ne' suoi rapporti più generali ed assoluti.

§. 351.

Osservazioni generali su l' ordine economico-pratico. Ricerche di questo Articolo.

Se l'ordine morale-pratico è intieramente *subordinato* al teoretico, perchè non ha altro *fine* che quello del teoretico (§. 92-94); se in oltre la cura speciale e propria dell'arte morale-pratica di *ragione* è quella di occuparsi delle forze, delle disposizioni e degl'impulsi naturali degli uomini affine di ajutarli dove le forze ordinarie non bastano, di affrettarne lo sviluppo dove vanno troppo a rilente, di levare gli ostacoli dove si attraversano, di secondare il corso naturale dove naturalmente le cose procedono al retto (§. 92-94, 100); egli è dunque palese che, ricercando noi presentemente dell'ordine *morale-pratico* della pubblica Economìa, dovremo ritenere come scopo di lui quello che forma il centro dell' ordine teoretico-economico, e ci sarà d'uopo di studiare le leggi *naturali di fatto* delle faccende economiche in società, onde rilevare

quello che v' ha naturalmente di favorevole, e di contrario al conseguimento del fine medesimo. Emergerà da ciò la necessità, e quindi il *diritto* e il *dovere pubblico* dei rimedj o coattivi, o direttivi, o tutelari; e perciò la teorìa dell' ARTE SOCIALE ECONOMICA dedotta dai rapporti *reali* e naturali delle cose, d'onde sorge un ramo della scienza del pubblico Diritto (§. 4). Questa scienza al pari di quella del diritto privato si occupa a far conoscere quelle leggi, e quelle regole le quali sono necessarie ed efficaci a far partecipare agli uomini i beneficj della natura, e ad evitare le pene annesse ai disordini ed all'ingiustizia.

La scienza economica di puro *fatto*, non altrimenti che quella d'ogni specie di fenomeni della gravità, studia le leggi dell'equilibrio sì utile e durevole, che nocivo e rovinoso. Per lo contrario la scienza economica di *ragione* rassomiglia a quella dell'architettura, la quale ha per iscopo di ottenere il solo equilibrio di *conservazione* e di comodità (§. 87, 109).

Esprimendo senza metafora quest' *equilibrio utile* che forma l'intento del Diritto pubblico *economico*, egli consiste » nel procurare » col mezzo dell'impero dell'uguaglianza di » diritto il possesso delle cose godevoli in una » quantità proporzionata ai bisogni ed ai pia-

» ceri della vita in guisa, che esse cose gode-
» voli vengano diffuse per quanto si può *equa-*
» *bilmente* e *facilmente* sul *massimo* numero
» degl' individui sociali. »

A questo luogo sorge una ricerca importante dedotta dall' union delle cose discorse nell' antecedente Capo. Non è egli vero che la *disuguaglianza* delle proprietà è un effetto *inevitabile* dell' azione e dei progressi dell' industria umana, e delle circostanze fisiche, morali e politiche operanti su gli uomini e su le società (§. 317, 326)? Non è forse vero del pari che codesta disuguaglianza è sempre *legittima* ed inviolabile nel suo possessore, quando venga procurata senza offendere l'altrui diritto (§. 233, 317, 326)? Ciò posto, in una società, cioè in uno Stato, in cui le generazioni si accrescono, e si succedono; in uno Stato, in cui vengono assorbite fra i proprietarj le fonti originarie della sussistenza, in cui le tentazioni della cupidigia e della necessità si moltiplicano, nel mentre pure che *tutti* hanno diritto alla sussistenza, *come* mai la disuguaglianza di fortune può esser prodotta e mantenuta salva la comune giustizia accoppiata alla comune utilità, e dedotta dall' incolpabile necessità? Ecco la prima quistione. Altra ricerca.

Dietro l'esame dell'indole e dell'andamento puramente *naturale* degli affari economici in società, quale può essere in generale il sistema della *necessità* reale, onde stabilire sussidiariamente coll'arte sociale le provvidenze acconcie a proteggere nelle cose economiche l'impero della necessità, utilità ed uguaglianza di diritto conforme alla giustizia comune (§. 264-269)?

Queste sono le ricerche, alle quali è ora necessario di soddisfare. Esaminiamo prima di tutto almeno in generale lo stato naturale *di fatto* delle cose giusta il metodo già esposto (§. 18, 26-29), affine di dedurne poscia i rapporti di necessità, e quindi di ordine pratico. Ricordiamoci che la *coincidenza* dell'ordine pratico col teoretico non può essere fondata che su le leggi di *fatto* della natura, in forza delle quali essa o spontaneamente agevoli, o per potenza almeno dia campo di ridurre ad esecuzione l'ordine della giustizia (§. 96).

§. 352.

Spirito naturale dell'ordine di fatto delle cose economiche in società nelle sue viste le più generali.

Il principio dell'amore del ben essere, unica molla delle azioni umane (§. 77) ope-

rante con leggi costanti, invariabili (§. 156) e per l'arte politica indeclinabili assolutamente (§. 216), comporta di sua natura di godere più che puossi col minimo possibile d'incomodo e di pena, e di seguire la direzione e l'energìa dei motivi determinanti l'umana attività. Così, per un aspetto, la catena delle cagioni e degl' impulsi del movimento degli uomini in società si perde nell' oceano immenso dell' ordine di fatto dell' universo (§. 77, 90).

Se però noi limitiamo le nostre ricerche alle *cagioni* più vicine, le quali nel sistema economico sono valevoli a produrre il ben essere progressivo degli uomini, noi ci avvediamo incontanente che ogni singolare individuo umano non può colle sole particolari sue forze salire ad un certo punto di *comodità* (§. 167, 289, 290), nè difendere generalmente e costantemente i suoi possessi, o aver ajuto ne' disastri senza il soccorso de' suoi simili; e però l'aumento dello stato economico d'ogni privato riguardar si deve come l'opera *cumulativa* dell' industria personale di ciaschedun particolare, e del concorso di tutta la società (§. 167-171, 208, 216, 289, 290).

Tutto ciò per altro non si potrebbe mai legittimamente ottenere, se ogn'altro membro della stessa società, il quale è animato e

spinto costantemente dal medesimo interesse, non trovasse il *suo conto* a compier l'opera di cui parliamo qui (216). Dato dunque il fatto dell'ingrandimento economico di uno o più uomini in società conciliabile colla giustizia comune, conviene necessariamente supporre l'esistenza d'un *legame interessante* di *vicendevoli* soccorsi e lavori, in forza del quale ognuno operando per sè produca il vantaggio altrui (ivi).

Ciò non è tutto. È legge di fatto che ogni grado di ben essere ottenuto, ed ogni grado di potenza acquistata valevole a soddisfare a nuovi dissegni, schiude negli uomini nuovi desiderj di conseguire un maggior bene, ma di conseguirlo sempre col minor incomodo e rischio possibile; e per conseguenza, per quanto si può coll'opera *altrui* e col proprio riposo. Ma tutti coloro, dai quali possiamo sperare o bramare quest'opera, non la presteranno certamente se non con un *ricambio* di utilità, e colle medesime condizioni che noi bramiamo, per quanto le circostanze *necessarie* di fatto il permettono. Perlochè non usando violenza, e rispettando le leggi della necessità, utilità ed uguaglianza in questa specie di conflitto di bisogni e di voleri, coloro che più *desiderano*, e insieme più *sperano*, opereranno di più. Ma *desidera di più*

chi da più vivo, o più urgente bisogno vien punto e predominato. Più *spera* poi chi più vede nel desiderio altrui, ossia nelle ricerche esprimenti il desiderio altrui accoppiato o all' impotenza relativa ad operare, o all'inerzia abituale, il modo di ottener guadagno.

La disparità di forze e d'ingegno naturale d'ogni uomo; la varietà della posizion fisica e politica d'ogni privato in società; il diverso stato economico d'ognuno, per cui nei meglio agiati decrescono i bisogni d'una più improba industria (e però a grado a grado l'inerzia naturale prende il disopra fino a che l'agiato e il ricco s'abbandonino ad uno stato di *godimento* abituale), presentano naturalmente e costantemente in ogni società moltiplici e sufficienti cagioni del complicato movimento degli affari economici, e di quel circolo perpetuo di vicissitudini, colle quali per gradi e stati diversi la situazione di ognuno si varia, e variar deve e passare in seguito pei successivi gradi della povertà, agiatezza, ricchezza (§. 316), e tornare addietro, e promoversi così incessantemente il perfezionamento degli uomini e la prosperità delle nazioni.

Ecco in succinto la legge universale *di fatto* che anima e dirige tutti i rapporti scambievoli economici risultanti tanto dal bisogno d'ognuno, quanto dalla disparità di beni, di

forze, d'ingegno, di posizione sì fra i membri d'una società, che fra nazione e nazione, dedotta dalle leggi cognite ed irreformabili dell' amor proprio.

§. 353.

Cosa richiegga l'antecedente ordine di fatto per esser utile *all' universale.*

Un sol momento di attenzione ci palesa che la descritta legge non si può effettuare a favor di *tutti* i membri della società, se non che posta la piena *libertà* legale, in cui sia solamente vietato l'offendere l'uguaglianza di diritto fra uomo e uomo giusta i principj già esposti (§. 223-263). In questa situazione il fatto è talmente *unificato* col diritto, la giustizia coll'utilità, che formano un *sol tutto*, nel quale l'esecuzion dell'ordine morale-economico viene praticata colle disposizioni naturali delle società umane.

Per la qual cosa la forza della Politica deve in questi affari piuttosto restringersi ad una semplice *tutela*, anzichè comunicare una spinta *artificiale*, ed occuparsi di una minuta serie di direzioni e di regole positive, affine di ottenere l'intento della più equa sussistenza estesa al maggior numero dei membri d'ogni società. L'ordine di *ragione pratico* è anch' esso determinato dalla *necessità* (§. 273). Egli

prescrive di consultare l'andamento *naturale* delle azioni umane relativamente all'esecuzione dell'ordine teoretico, e di non usare mezzi artificiali limitanti la libertà, se non che là dove esiste il reale *bisogno*, ossia una vera *necessità pratica* d'indirizzare con poteri artificiali il corso naturale dell'umana condotta verso lo scopo dell'ordine teoretico. E però da per tutto dove non esiste, o dove cessa questa necessità; da per tutto dove le cose camminano bene per sè, o che l'ignoranza e l'interesse corretti sono e frenati, *non è lecito*, senza d'una criminosa lesione dei rapporti della giustizia comune, e senza un formale atto tirannico, impiegare l'azione coattiva, o inquisitoria della potenza dei governi su la libertà sì privata che pubblica (§. 241-246).

Per quella perpetua connessione poi che avvi fra il giusto e l'utile, lice arguire che se nell'*esecuzione* del sistema economico accadano abusi prodotti dall'opera degli uomini, come praticar se ne possono in qualunque genere di affari, nei quali non intervengono i fini i più legittimi e i più giusti umani appetiti, la natura legislatrice, ossia meglio la forza imperiosa dei rapporti reali delle cose operanti giusta la grande spinta dell'ordine universale, non lascerà di far sentire l'inevi-

tabile sua sanzione, e di produrre la miseria privata, la pubblica debolezza, e la ruina dello Stato (§. 278, 279).

§. 354.

Due parti massime del Diritto pubblico-economico interno. Ricerche relative.

Dopo questa rapida e generale occhiata su lo spirito naturale ed unito dell'ordine economico-pratico, ci si presentano le due grandi parti di questo stesso ordine contemplato nell'interno d'ogni società. Altri sono i rapporti fondamentali e i dettami di Diritto pubblico *statuenti i Possessi Originarj* del cittadino in ogni momento della vita del corpo sociale, ed altri quelli che dirigono la libertà degli uomini, già *fatti legittimi possessori*, nell'*esercizio* de' loro diritti, e nell'incremento dei loro beni di qualunque natura. Da queste due specie di rapporti nascono le *due parti* massime dell'ordine economico, ossia del diritto pratico di dominio; e però due soggetti fondamentali ci si offrono della scienza del Diritto pubblico economico. La prima di queste parti concerne propriamente il *corso delle proprietà* fra generazione e generazione, e tutti que' fatti economici, ne' quali gli uomini non tentano un conflitto di con-

trarj interessi onde equilibrare la particolar loro utilità coll' inviolato esercizio della libertà rispettiva. La seconda riguarda propriamente l'ordine del *commercio* vicendevolmente ricambiato ed equilibrato indipendentemente dai suddetti rapporti *originarj* sociali. Due sono pertanto le ricerche da instituire; cioè

I. » Se senza violare nè il diritto di pro-» prietà d'ogni attuale possessore nel suo ti-» tolo e nel suo esercizio, nè la legittima li-» bertà del commercio, nè alcun altro natural » diritto dell'uomo in società; ed anzi in forza » d'un irrefragabile Diritto naturale pubbli-» co, esista un *Ordine* morale di ragione sta-» tuente i possessi privati originarj in ogni » momento della vita delle società, il quale » non solo sia eseguibile senza scosse ed incon-» venienti; ma sia efficace eziandìo, dure-» vole, e ne' suoi effetti vantaggioso, sì per » togliere e prevenire in futuro l'*eccesso vi-» zioso* della disuguaglianza delle proprietà, » che per lasciare, e rispettivamente dare alle » proprietà medesime il più conveniente cor-» so, e la più legittima ed utile distribuzione; » il qual ordine sia specialmente suggerito » dai principj di pubblico naturale Diritto » tanto per la *massima*, quanto per il *modo* » di eseguirlo, e sia ad un tempo stesso rac-

» comandato per i suoi effetti assolutamente
» necessarj e vantaggiosi sommamente alla
» potenza, concordia e libertà d'uno Stato, ai
» costumi, all'amor della patria ed al perfe-
» zionamento degl'individui. »

II. » Se esista alcun principio universale
» di ragione *pratica*, il quale nella *comuni-*
» *cazione e concorso* scambievole dei cittadi-
» ni e delle nazioni già resi possidenti, possa
» per sè solo dirigere la Politica nell'agire
» su la condotta delle nazioni e dei privati
» rivolti a procacciare le cose godevoli. »

§. 355.

Osservazioni su la prima ricerca.
Luogo opportuno per trattarne. Avvertenze logiche.

La prima ricerca, come ognun vede, è di tale natura, che contempla i rapporti uniti e complessi delle società agricole già stabilite, in maniera che i rapporti pubblici sì civici che di Stato [1], sì interni che esterni, in tutta la serie successiva e sempre innovatrice delle generazioni, debbono essere calcolati, e riportati ad un solo intento. Non è dunque possibile il rispondere adeguatamente se non che dietro una profonda analisi, e mercè d'una composta operazione ed un totale accentra-

(1) Vedi Tom. I. pag. 54-56.

mento dei rapporti politici. L'indivisibile verità pertanto esige che io rimetta al Trattato del Diritto politico propriamente detto (§. 2, 49) la presente disquisizione, piuttosto che accennare vedute *imperfette*. Hannovi certe materie, nelle quali è meglio non insegnar cosa alcuna, che insegnare imperfettamente [1]; e la presente è una di quelle.

In vece io colgo quest'occasione per addurre alcune avvertenze logiche su la *maniera* di compiere a questa ed altre simili ricerche, e sciogliere problemi pratici e complicati di Politica.

Per esprimere chiaramente ed ordinatamente le mie idee su questo punto, è d'uopo che il Lettore rammenti da una parte che il sistema reale degli affari pratici in società propriamente risulta da un *complesso* di *più*

---

(1) » Je sais que nous sommes forts, bien forts pour » les *apperçus*, et je les ai en horreur. Ce mot, mis à » la mode par les faiseurs de projets, est la logique des » sots, l'oreiller de la paresse et le germe de la présom- » ption. Il a plus engendré de funestes erreurs, il a » plus coûté à la nation de sang et de trésors, il a plus » causé de maux que ne créeront de bien en dix siècles » tout ce que peut l'honnêteté, réunie à la prudence, » au véritable savoir, au patriotisme ». MIRABEAU *Actions de la compagnie des Eaux de Paris pag. 5. dans l'esprit etc. T. II. pag. 129. ed. Paris. chez Buisson.*

ordini di cose, e di varj e moltiplici rapporti operanti *in comune* ad un dato intento; nell' atto però che ogni ordine, a guisa dei particolari sistemi planetarj, ha il suo centro speciale di tendenza e segna una speciale orbita di movimento (§. 15). Dietro a questa osservazione di fatto richiamerassi che ogni regola pratica dev'essere appoggiata ai risultati che in ragion *composta* derivano dall'azione reale di tutti gli ordini cooperanti, indotti dallo stato necessario delle cose, in mira al maggior ben essere delle umane società (§. 48).

Ora, a modo di esempio il quale forse non andrà molto lungi dal vero, fingiamo che sul sistema di ragione delle proprietà nelle società agricole e commerciali influiscano ad un tratto i seguenti ordini; cioè l'ordine imperioso e superiore del regime di fatto della *natura*, contemplato come un ramo del sistema fisico dell'universo; quello della personale e comune *sussistenza*, diretto anche dai rapporti della riproduzion della specie; quello della sicurezza, o *tutela* sì interna che esterna della società; quello che risulta dal genere *di vita* delle popolazioni della terra, dalle circostanze fisiche *locali* di un dato popolo, dal grado attuale e necessario di *sviluppamento* della perfettibilità intellettuale, morale e politica d'una nazione, quello che risulta dall'

indispensabile e particolar *eccitamento*, e dalle leggi naturali derivanti dall' industria; e finalmente quello della suprema *perfezione* politica a cui deve e può giugnere una popolazione, il quale è, per dir così, la meta ultima ed il secondo termine *perpetuo*, a cui incessantemente tender debbono tutte le legislazioni preparatorie nello stato non ancor perfetto delle società umane (§. 169-174). Se per ipotesi tutti questi ordini influissero ad un tratto su l'ordine pratico di ragione delle proprietà, egli è troppo manifesto che la soluzione della quistion proposta, e d'ogni altro simile problema, dipenderebbe necessariamente dalla considerazione dei rapporti insieme *congiunti* e gli uni dagli altri *attemperati* di *tutti* questi ordini, in quanto influiscono tutti a determinare i risultati di ragione e le regole dell' arte sociale concernenti i possessi e l' uso delle cose godevoli in società, in guisa che se o per ignoranza, o a bello studio si prescindesse dal computare o l' uno o l' altro di detti ordini, si produrrebbero risultati o nocivi, o frustranei (§. 277-283).

In quest' ipotesi qual è dunque il magistero logico, il quale indispensabilmente usar si dovrebbe? Egli è evidente che *ognuno* di codesti ordini, in quanto *per sè solo* vien riferito al sistema economico, non può sommi-

nistrare altri rapporti e risultati tranne quelli i quali sono radicati nella natura e nelle forze dei due soggetti posti a paragone, tanto per le loro qualità, quanto per una reciproca azione e reazione, a somiglianza del moto di un corpo, il quale venga contemplato come prodotto dall'azione divisa e successiva ora della tale, ora della tal altra forza. Ma siccome il risultato veramente *pratico* non deriva da questa sola specie di azioni binarie; ma bensì dall'azion *composta* e *simultanea* di tutti gli annoverati rapporti insieme operanti: così vedesi incontanente che il buon magistero logico importa di necessità un *attemperamento* perpetuo dei risultati binarj. Dunque volendo esprimere lo stato reale dei fenomeni, farà sempre d'uopo il detrarre, o l'aggiungere qualche quantità, affine di ragguagliare il nostro concetto a quella somma di transazioni, dirò così, singolari, dalle quali a nostro modo d'intendere risulta tutto lo stato reale della natura.

Perlochè nell'esame che il Politico va partitamente facendo del suo soggetto, egli è sforzato ad aver sempre presente che ognuno dei *risultati particolari*, cui per via egli ottiene *prima* d'aver calcolato il tutto insieme, può da una parte per sè solo peccare o per *eccesso*, o per *difetto*; e per l'altra che un tal

risultato singolare non è, nè può essere quel *solo*, del quale si debba tener conto nel dedurre, e nello statuire le leggi pratiche dell' arte sociale modellata dalla necessità, utilità e giustizia naturale.

Laonde nella vera completa scienza del diritto pratico non può bastare il dire e il dimostrare che in quel *tal ordine particolare* s'incontri un tale risultato, ch'egli è assolutamente vero e dimostrato. Ad un Fisico, il quale si assume di esibire la teorìa del movimento elittico e parabolico di un corpo, basterebbe forse il dimostrare che un mobile spinto da una sola forza cammina per una linea retta? Di queste verità isolate la scienza della cosa pubblica abbonda; ma abbonda pur anche del perpetuo e troppo naturale peccato di applicare a' fenomeni compostissimi delle cose pubbliche queste verità staccate, come altrettante regole di direzione, il che veramente in pratica le rende *incomplete*, e quindi o nocive, o frustranee (§.278-283).

È vero che lo spirito umano esige indispensabilmente l'analisi (§. 30-33); ma lo spirito umano spinto dalla doppia azione della curiosità e dell'inerzia, dal bisogno di pensare e dalla pena di attendere, è anche troppo inclinato a *generalizzare* con pochi dati, nel mentre che la verità impone di non pronun-

ciare che a causa pienamente conosciuta, e col senso *unito* del tutto insieme dei rapporti coesistenti e cooperanti (§. 30, 43, 278-283). Durante adunque l'*analisi* guardiamoci dal far valere come *completi* i risultati particolari che a mano a mano in codesti soggetti andiamo deducendo, e riteniamo presente mai sempre la grande verità, che il buono, il giusto, il vero risulta solamente dall'*intiero* stato delle cose; il male, l'ingiusto, il falso, da qualsiasi mancamento.

Qui non finisce ancora la cosa. Non è egli vero che l'analisi *presuppone* la notizia almen confusa di tutto *intiero* il *campo*, cui l'attenzione deve partitamente esaminare? Le viste che appellammo di *assunto* costituiscono questo campo; e la *necessità* della loro precedente notizia s'identifica colla necessità della cognizione del vero (§. 37, 38). Non è egli certo in oltre che in tutti i soggetti *morali* queste viste, e questo campo non si presenta ai sensi, nè dai sensi ne viene assicurata l'integrità; ma che per lo contrario essendo ideale, rendesi a noi necessaria l'*arte logica* per circoscriverlo, e presentarlo all'esame (§. 38)? Ora quali cure vengono imposte al pensatore nel *preparare* solamente nei soggetti morali e politici il *tema* delle sue ricerche? Se, per esempio, egli si avvisasse di far una nuda

enumerazion delle parti del soggetto dell'analisi senza *provare* che *tutte* le ha comprese, cosa ne risulterebbe? In questo caso rimarrebbe sempre il *dubbio*, se *tutto intiero* il campo della ricerca sia stato *esaminato*, perchè non consta positivamente, se tutto intiero sia stato *proposto* all'analisi; a meno che non si volesse far valere la fede del pensatore in luogo di prova: il che non assicurerebbe mai verun uomo ragionevole, il quale non può gratuitamente attribuire ad un altr'uomo il privilegio di veder tutto senza tema di omissione. Ma al momento che si può dubitare se tutto il soggetto sia stato *esaminato*, si può, anzi si deve necessariamente dubitare se l'analisi sia *completa*, e i risultati siano pieni, non altrimenti che in un calcolo qualunque, in cui dubitar si possa se tutte le partite siano state addotte, è forza di dubitare se i prodotti siano veri, contuttochè esattamente calcolati.

Qual è dunque il dover logico che dietro questa considerazione ne deriva nell' arte di pensare e di scrivere su le dottrine di Diritto? Eccolo. » Proporre prima di tutto il » campo dell'analisi, ossia le viste di assunto » in guisa, che il tema delle ricerche sia visi- » bile in tutte le sue parti; e dimostrare positi- » vamente che altro tema non rimane a trat- » tarsi circa quel soggetto ». Non è necessario

d'instituire questa seconda prova nel momento che si propone l'assunto: basta che ciò venga fatto o alla fine della trattazione in cui si recapitola il suo soggetto, o in qualche parte della dottrina.

Questo precetto riguarda ogni parte, ed ogni maniera delle dottrine morali e politiche. Ma nei soggetti *pratici* i quali stanno sempre raccomandati ad un ordine composto di molti ordini, come testè fu avvertito, è necessario o nell'assunto, o successivamente nelle parti dell'analisi, proporre i capi tutti, ossia gli *ordini* speciali costituenti il fondamento totale del soggetto pratico esaminato, ed accertare con buone prove che tutti furono proposti ad esame. Mi si chiederà: In qual maniera eseguir puossi questa *prova?* Rispondo coll'esame del *fatto* diretto e primitivo dello stato visibile, reale e natural delle cose, colla cognizione in somma della *storia* naturale delle cose, e delle particolarità loro (§. 18, 26-29).

§. 356.

Nozione direttrice su la seconda ricerca.

Intorno alla seconda ricerca (§. 354) credo che mi sia permesso il dir qualche cosa senza eccedere i confini dei fatti somministratimi dalla scienza generale dell'uomo.

L'amor proprio d'ognuno in società è un centro d'attrazione, il quale tende ad impossessarsi più che possibil sia delle *cose* giudicate godevoli che stanno intorno a lui, e dei *soccorsi* d'ogn'altr'uomo. Ma in ciaschedun altro particolare avviene pure lo stesso: e però avvicinati questi agenti, e posti in una scambievole comunicazione, ne nascono una azione e reazione, ed una simultanea *concorrenza* sopra qualsiasi soggetto utile da loro non posseduto e bramato, ed un conflitto proporzionale alle loro forze; conflitto che forma la *vita* e *l'energìa* della società, quando sia conforme alla norma della ben intesa *uguaglianza* (§. 216, 226-230, 242-246, 263), e la debolezza e la ruina, quando sia contrario ad una tal norma (§. 217, 260, 268-275).

Da questa legge fondamentale che si verifica in tutti i tempi e in tutti i luoghi, e in variatissime maniere, per cui anche si è consacrato il dogma della soggezion civile, nasce primieramente un principio luminoso, anzi una legge di ordine *pratico*, la quale serve di guida e di criterio nell'intralciato laberinto degli affari economici, e in ogn'altro caso, in cui gli uomini operano in *comune* per una qualche cosa di scambievole utilità derivante dal loro consenso. Questo principio è il seguente: » Ogni effetto interessante l'utilità

„ comune di più individui, *l'immediata* pro-
„ duzion del quale dipenda dal concorso *simul-*
„ *taneo* di questi medesimi individui, riuscirà
„ ad un tempo stesso il più *vantaggioso* pos-
„ sibile ad una società, ed il più *conforme*
„ all'*uguaglianza* scambievole dei privati e
„ delle nazioni, quando venga prodotto con
„ *pari intelligenza e libertà.* „

Ciò è evidente. Il principio concentrante dell'amor proprio d'ognuno operante con pari forze interne ed esterne su di una base *comune* per conflitto *uguale*, deve necessariamente produrre un effetto *medio*, il quale non favorisca alcuna delle parti più del dovere. Ora ripetendosi questa legge in ogni tempo ed in ogni luogo, ne deriverà come effetto necessario che estenderassi la *giustizia* e l'*utilità* al *maggior numero* possibile di persone. Tutto l'ordine *morale-teoretico* di ragione non prescrive forse questa parità d'intelligenza e di libertà nel commercio scambievole degli uomini, affine di non servire nè per inganno, nè per violenza all'altr'uomo; ma di convivere colle maniere della *padronanza* personale, la quale nel suo esercizio esige l'intelligenza e la libertà (§. 320-323, 332-338)? In ciò l'ordine di ragione del mondo morale rassomiglia in qualche guisa a quello del mondo fisico, in cui sembra che ogni effetto regolare risulti

da una specie di transazione di più forze operanti su d'una base comune.

All'opposto, a proporzione che al principio *concentrante* o di un sol uomo, o di una parte e classe sola della società, si lascia, o positivamente si attribuisce un'*attiva preponderanza fattizia* e costringente, ne deve nascere inevitabilmente una disuguaglianza ingiuriosa all'altra parte. Allora non esiste più la giustizia *comune;* ma nello stesso tempo non più si verifica il ben essere del maggior numero. Allora il principio fondamentale sì di fatto che di ragione dell'ordine sociale è violato. Allora la società sente direzioni rovinose e scosse violente; e però per sostenere l'ingiustizia e l'ingiuria convien ricorrere a nuove ingiustizie ed a nuove ingiurie: in somma la violenza deve sostenere la violenza. Tutto questo fu detto e dimostrato; e per sè si manifesta a qualsiasi osservatore. Ecco la prima, e più possente cagione interna della debolezza e della ruina degli Stati.

§. 357.

Diritto e dovere pratico dietro l'esposto principio.

È dunque *dovere*, e perciò *diritto* dell'autorità sociale in tutti quegli oggetti, nei quali un effetto utile deve *immediatamente* nascere dal simultaneo concorso di più individui uni-

ti, di *lasciare* e *proteggere* la intiera *libertà*, e di procurare ad un tempo stesso in tutti la *parità d'intelligenza*, affine di rispettare la giustizia e fare che il maggior utile venga con equità distribuito nel maggior numero.

Nulla di più è permesso alla pubblica autorità senza guastar tutto, e senza essere *tirannica*. Fu già avvertito da un gran Politico che » dove una cosa senza la legge opera be» ne, non è necessaria la legge [1] ». Ma io dico di più che dove una cosa senza la legge opera bene, la legge sarebbe *perniciosa*, e *contro diritto*. Sarebbe *perniciosa*, non solamente perchè il sistema economico-pratico dipende da una moltitudine, e complicazion di cagioni e di rapporti reali, cui è difficilissimo di ben disceverare; ma assai più, perchè molte parti di quel sistema *cangiano* così spesso nei loro rapporti reali e concreti, che quel soggetto il quale in fatto pratico produceva prima un effetto utile e giusto d'una maniera, non può più produrlo dappoi: e però volendo il governo intromettersi con viste *imperfette* e con comandi *durevoli*, non solo corre evidente pericolo di arrestar l'opera; ma quel che è peggio, urta e sconvolge l'ordine van-

---

(1) Machiavello *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* lib. 1. cap. 3.

taggioso e giusto delle cose e degli uomini, e sacrifica la sorte di molte migliaja di persone, e forse quella della nazione intiera.

Sarebbe poi *contro diritto*, perchè la legge arrogandosi un impero non necessario, vesserebbe senza *titolo* la libertà dei cittadini; il che è vietato dai più solenni ed inviolabili principj della giustizia comune (§. 242, 263, 353). Chi governa poi si aggraverebbe di cure spesso fastidiosissime ed intralciate, alle quali non potrebbe soddisfare che con detrimento di altre parti veramente necessarie dell'amministrazion pubblica, e sempre con eccessivo, *non necessario*, aggravante, e quindi ingiusto dispendio dei popoli (§. 242, 263). Quanto meglio egli è per tutti approfittarsi della provvidenza dell'ordine naturale, il quale, se ben si comprenda, si troverà aver renduto *lieve*, assai più di quello che credesi, il *peso* delle pubbliche cure, e addolcito il *giogo* di chi ubbidisce!

§. 358.

Instruzione ai Legislatori.

Questo canone importantissimo somministra nel Diritto politico un *criterio* universale *pratico*, ed una cautela, per cui chiunque compone una legge dovrà prima di tutto interrogar sè medesimo, e dire: Il soggetto, sul

quale io debbo statuíre, è desso uno di quelli che vengono, o venir debbono di lor natura immediatamente prodotti dal concorso simultaneo di due o più persone operanti per lo stesso intento, o no? Se lo è, dunque lasciamo di statuire *direttamente* su di esso, ed usiamo in vece della nostra autorità nel lasciare e proteggere la parità di libertà, e procuriamo la parità d'intelligenza. Non è forse di questa specie? Ebbene studiamoci di conoscerne tutti i rapporti, e ordiniamo le cose in modo, che intervenga più che si può il concorso dell'interesse, il quale naturalmente interviene negli altri.

Ecco il capo d'opera dell'arte per ottenere efficacemente, spontaneamente e senza migliaja di cautele e di forzati puntelli qualsiasi effetto politico, il quale riuscirà sempre più durevole, pieno e legittimo, quanto meno costerà di sforzo *diretto* alla pubblica autorità. Io prego i miei Lettori a segnare, e ponderar bene questa regola. Essi vi scorgeranno per entro molti effetti importantissimi per la cosa pubblica. Il primo sarà certamente quello della facilità *suprema* di regime che l'ordine equo della libertà porta seco in società, e che formar deve uno dei principali intenti dell'arte di governare (§. 243). Ma questo intento, come vedesi, è necessariamente an-

nesso al collegamento dei particolari interessi gli uni dagli altri *attemperati*, gli uni dagli altri *appagati*; il che coincide col modello perfetto di società canonizzato dalla ragione, dal dovere e dal Diritto (§. 259-262), raccomandato dall'utilità, e indotto dalla necessaria e irrefragabil legge generale dell'amor proprio umano (§. 216, 217), senza del qual modello non può esistere nè bene, nè giusto, nè prosperità, nè virtù, nè forza per qualsiasi società (§. 217, 260, 268-275).

§. 359.

Formola generale dei doveri e diritti della pubblica autorità in materia di arti e di commercio.

Nelle scienze economiche il principio testè allegato si estende a dirigere ogni maniera di arti e di commercio. Tutto esaminato, pare che lo *spirito* dei doveri e dei diritti pubblici circa le arti ed il commercio si possa ridurre alla seguente formola. » L'autorità » pubblica non può, nè deve estendere il suo » impero da per tutto dove si estende il siste» ma delle azioni di commercio e di arti degli » uomini e delle società; ma solamente là » dove il diritto e il dovere importano di pro» teggere la scambievole uguaglianza di dirit» to, e là dove le *azioni divise* dei singolari

„ individui non sono valevoli, o non sono
„ autorizzate ad ottenere un dato effetto di co-
„ mune necessità ed utilità; o quand'anche
„ fosse fattibile di ottenerlo dai suddetti pri-
„ vati senza nuocere ai diritti del pubblico,
„ tuttavìa non sarebbe *giusto* esigerlo da uno
„ più che da un altro particolare. „

Ponderate le parti di questa formola, e riportatela a tutto il regime pubblico di uno Stato; e voi scoprirete ch'essa racchiude il principio della rispettiva libertà e dipendenza, ossia il criterio generale per discernere in quali casi l'autorità pubblica si possa direttamente, e in quali indirettamente intromettere negli affari economici dei privati: il che disvela il fondamento della *libertà pubblica* economica ne' suoi rapporti al cittadino. Essa in oltre esprime in generale in quali casi l'autorità sociale debba assumere intieramente in *sè medesima* certe cure proprie del dominio eminente, di cui tutta la società presa collettivamente è investita, il che si riferisce alla ragione economica di Stato. [1]

Così la prima parte di questa formola esprimente che l'autorità pubblica non può estendere la sua autorità direttrice e coattiva se non che in quei fatti e per que' rapporti,

(1) Vedi Tom. I. pag. 54-57.

ne' quali si deve proteggere la scambievole uguaglianza di diritto, indica il dogma della *libertà delle arti e del commercio* protetta dalla autorità pubblica mediante la parità d'intelligenza e di libertà, del quale dogma abbiamo testè addotti i fondamenti e le ragioni giustificanti (§. 356-358).

Proseguendo abbiamo indicato avere la pubblica autorità diritto ed obbligo di agire sul sistema economico in tutti que' casi, nei quali le azioni divise dei singolari individui o non sono *valevoli*, o non sono *autorizzate* ad ottenere un dato effetto di *comune* necessità ed utilità. Dico se non sono *valevoli*. Se di fatti il titolo fondamentale della *socialità* esige che la forza *comune* intervenga a comune utilità là dove le forze singolari e divise sono per sè incapaci a produrre l'intento (§. 216, 290-292), egli è manifesto che se nel sistema economico avvenga questa *incapacità*, l'autorità pubblica sociale deve interporre il suo ajuto. Senza di ciò la società non avrebbe valore, e non rappresenterebbe nè i grandissimi beni che in effetto produce, e non racchiuderebbe il *titolo* di tutti i *doveri* sociali ch'essa induce veramente (§. 216, 217, 256, 259). Così il sistema tutelare economico non tanto contro gli attentati sì interni che esterni degli uomini e delle società, quanto

contro molti disastri che possono offendere i mezzi di sussistenza; così pure tutti que' soccorsi e quelle utilità le quali derivano dal *comune consenso* e *cooperazione* dei membri di una società, come per esempio, il sistema delle monete, dei cambj, le corrispondenze commerciali, i banchi di assicurazione, ed altrettali cose, per un certo aspetto cadono sotto la categorìa dei casi qui contemplati.

Ho detto in secondo luogo che l'autorità *comune* sociale agir deve direttamente in que' casi, nei quali il fatto privato non è *autorizzato* a produrre, o ad ottenere un qualunque effetto economico. Essere autorizzato indica avere un diritto *proprio* (§. 333). È evidente che in tutti gli affari economici, i quali possono essere di Diritto veramente pubblico, e tali sono quelli che spettano al dominio eminente di tutto il corpo sociale, sarebbe ingiusto e nocivo che il fatto privato dirigesse a piacer suo le faccende pubbliche. In tale caso il privato usurperebbe l'autorità pubblica, il che viola tutte le leggi di ragione. Che se coloro i quali amministrano una tale autorità la concedessero a' privati, essi praticherebbero un atto assolutamente nullo; e quel che è peggio, farebbero sì, che con fatti e con mire private il numero dei più *servisse* non ai rapporti della *comunanza* e degl'interessi

di *tutto* il corpo preso *in solidum*, come richiede il titolo e il valore dei diritti pubblici; ma bensì al capriccio, all'ignoranza ed all'ingordigia dell'uno o dell'altro particolare con una sovversione intiera dell'ordine, e del ben essere comune.

L'ultima parte della prodotta formola contempla tutti que' fatti, i quali forse ottener si potrebbero da qualche privato senza nuocere alle facoltà pubbliche, e potrebbero riuscire di *comune* utilità; ma che tuttavìa non sarebbe giusto lo esigere da uno più che da un altro particolare. Così, per esempio, costruir ponti, strade, canali pubblici per agevolare le comunicazioni commerciali sì per l'interno che per l'esterno di uno Stato, potrebbe forse venir fatto da uno o da altro privato; ma egli è evidente che in forza delle regole della comune giustizia non sarebbe giusto caricarne in ispecialità o l'uno o l'altro (§. 263).

Taluno dir mi potrebbe che si può assegnar loro un equo risarcimento pubblico. Io rispondo in primo luogo che per ciò stesso siamo fuori del caso dell'ipotesi, perchè in ultima analisi il peso reale dell'opera da compiersi, allora cade veramente sul pubblico. In secondo luogo poi conviene distinguere il caso, in cui un particolare accetti, oppure

offra di subire un simil carico col compenso pubblico, da quello, in cui egli vi venisse obbligato per pubblica autorità. Il primo caso riducesi ad un affare *convenzionale* e *libero*; e per esser legittimo si deve verificare in lui il complesso delle condizioni sopra prescritte (§. 335). Ma se prescindiamo dall'ipotesi di un atto spontaneo, o convenzionale, egli è manifesto che anche coll'offerta di un equo risarcimento non sarebbe giusto di *vincolare* la libertà d'un privato *più* che d'un altro ad assumere il peso di simili opere, a meno che la *necessità* nol richiedesse (§. 263, 268); e farlo si dovrebbe sempre con una rimunerazione del carico posto alla libertà di lui.

Bastino per ora questi brevi cenni su di un argomento, il quale dev'essere riserbato ad una più ampia trattazione, e sottomesso ai rapporti del Diritto politico speciale.

§. 360.

Riflessioni su le cose sopra esposte.

Se si ponga mente all'indole dei rapporti, dai quali abbiamo tratto il principio della *libertà* delle arti e del commercio, noi scopriamo incontanente ch'egli risulta dall'azione combinata dei dettami della giustizia comune, ossia del principio dell'uguaglianza di diritto colle leggi di fatto necessarie e perpe-

tue dell'amor proprio degli uomini. Da una parte il fatto ci ha mostrato non essere *necessario* altro regime diretto, che quello di procurare la parità d'intelligenza e di libertà. Dall'altra parte, l'ordine necessario di giustizia imperiosamente impone a qualunque autorità di non eccedere i limiti di questa necessità per non recare *ingiuria* e *danno* agli uomini.

Ora posto tutto questo, è troppo evidente che il dogma della *libertà del commercio e delle arti* vien elevato alla dignità di *Jus naturale necessario ed inviolabile* al pari di quello della vita, e della proprietà personale. In questo punto di vista solamente, in cui egli viene appoggiato alle sue *prime* basi, acquista quella sovranità e forza sistematica, la quale chiama, dirò così, sotto le proprie insegne, e conia coll'impronta inviolabile di jus rigoroso una moltitudine di altri principj e di altre provvidenze, delle quali un interesse sperimentale fa bensì sentire l'utilità, ma la mente non vede nè il titolo giustificante, nè il centro di unione fino a che non venga redento dai tortuosi giri delle considerazioni puramente empiriche, e brilli nel suo primitivo ed originale aspetto. Là mostrasi col corredo di tutti i suoi titoli nativi proclamato dalla voce delle verità *naturali*, con-

sacrato dai dettami dell'eterna e indeclinabile giustizia, sostenuto e consolidato dalla legge della *necessità* unico principio di verità, di giustizia e di libertà. Allora solamente forte di tutte le forze del vero e dell'utile, fiancheggiato dalla catena immobile della natura, diretto dalla possanza del genio, può con felice successo e in tutta l'estensione vendicare e difendere il diritto e il ben essere dei popoli dall'oppressione e dagli attentati del monopolio, e della dispotica autorità.

Non per questo però lice negligere nei casi speciali di far sentire i vantaggi dell'osservanza di lui, ed i mali della sua violazione. Anzi col dipingere la prospettiva dei beni e dei mali, si escluderanno gli arbitrarj sistemi e le mal intese provvidenze, nell'atto che si verificherà in particolare quello che in generale fu dimostrato. Di là sorgerà una conferma pratica della verità ed importanza di lui. La costanza, l'universalità e la notorietà dei fatti ci farà toccar con mano che tutte le funzioni della libertà degli atti del commercio e delle arti, e di altre concorrenze degli uomini per avere utilità, assodate sopra legittime basi, producono alla fine in un coll'uguaglianza *l'equilibrio utile* universale per gli stessi mezzi, e mercè gli stessi sforzi, coi quali ognuno particolarmente tentò e riuscì per un

istante di produrre una lecita *disuguaglianza* e lo *squilibrio;* e che ciò apporta il maggior bene universale delle società agricole e commerciali non tanto per i singolari, quanto per la potenza rispettiva ed esterna delle nazioni. Anche in questo l'ordine naturale e retto del mondo morale rassomiglia all'ordine vitale del mondo fisico.

Io non credo di essere censurato, se colle nozioni fondamentali io sono trascorso fino a queste considerazioni. Egli è vero che il campo della scienza limitandosi alle società agricole e commerciali si ristringe; ma seguendo la filiazione delle circostanze necessarie impellenti il genere umano all'incivilimento, io ho imitato il Fisico, il quale occupandosi della teorìa delle piante, incomincia dallo studiare i germi nello stato di fecondazione, e li segue fino a quello della sviluppata germinazione per passare poi alla completa statica vegetabile. A me parve, consultando le leggi *necessarie di fatto* del mondo morale, che in molta parte del globo la vita cacciatrice e pastorale riguardar non si possa che come uno stato *preparatorio*, e come l'infanzia delle società: e che per conseguenza col tratto del tempo divengano come le foglie seminali delle piante, le quali essendo le prime a mostrarsi, e dissimili da quelle altre che la pianta svi-

luppa da poi e riterrà durante tutta la sua vita, cadono per dar luogo ad una forma di vegetazione e di frondi alquanto diversa da quelle della germinazione. Io ho condotto il mio Trattato a questo punto per far sentire la necessità di estendere le dottrine di pubblico Diritto alle società agricole e commerciali, come stabilimenti indotti dalla necessità che dopo un certo tratto di tempo sopravviene fra i popoli della terra, e per conseguenza sono renduti cose di *dovere necessario e naturale* degli uomini e delle genti.

Che se poi dall'altra parte, senza eccedere la sfera del prospetto generale del mio soggetto, e senza intrudere nel soggetto di fatto, contemplato dai principj di Diritto sopra esposti, circostanza alcuna che non fosse assolutamente *generale* e *costante*, se, dico, io poteva avanzarmi un passo di più verso lo stato *particolare* delle nazioni, io far lo doveva affine di ricavare tutte quelle notizie, e que' teoremi più speciali che la filosofia *precedente* al pubblico Diritto mi poteva somministrare. Sarà eternamente vero che noi dovremo fare ogni sforzo per procedere dal generale al *particolare*, in guisa però che non v'abbiano salti, e che ogni passo sia un anello solidissimo congiunto con un antecedente; e il fatto *necessario* da una parte, e la regola del *giusto*

dall'altra dirigano perpetuamente i nostri progressi (§. 280-282, 286, 299).

§. 361.

Conciliazione della disuguaglianza risultante dalla libertà del commercio coll'uguaglianza legittima di fatto delle società.

Una ricerca mi potrebbe esser fatta prima di finir quest'Articolo. La *libertà* anche legittima del commercio e delle arti non produce forse per sè sola la *disuguaglianza* dei patrimonj, e quindi tutti gli effetti che dalla disuguaglianza di fatto derivano? Ora, se l'uguaglianza, ossia meglio l'*equa disparità* di beni di fortuna sembra indispensabile, anzi se è una parte integrante, e la prima e precipua delle parti integranti dell' uguaglianza di fatto, a cui, salva la comune giustizia, debbono tendere le operazioni d' una società (§. 290-295); come mai ciò si potrà ottenere col sistema della libertà sovra proposto?

La risposta a questa ricerca è fatta da quello che si disse di sopra (§. 356, 357). Ogni qual volta le basi fondamentali delle proprietà (particolarmente nelle successioni ereditarie che sono totalmente di pubblico Diritto) vengano bene ordinate, non v'ha inconveniente alcuno che il progresso lecito

delle fortune sia *indefinito* presso di un privato, e che la ricchezza sia il premio dell'industrioso e dell'economo che rispettano la comune giustizia.

Limitata è la vita dell'uomo: limitate sono le sue forze: costanti sono le leggi dell'interesse successivo che in generale anima gli uomini negli affari economici. Essendo limitata la vita, l'accumulamento ha un confine, e le sostanze dividonsi fra i successori; e vengono sempre dirette dalla pubblica autorità. Essendo limitate le forze, l'ingrandimento d'un patrimonio far non si può che col *concorso* dell'opera, e quindi coll'utilità di molti. Essendo indeclinabili le leggi dell'interesse successivo, e crescendo la facoltà a riposare e a godere, l'uomo che travaglia per il fine di star meglio, passa gradatamente dallo stato di pena e di travaglio a quello di riposo e di godimento. Frattanto altri prendono il posto inferiore lasciato vacante dal primo che salì al grado maggiore della ricchezza; e il patrimonio del più ricco serve come *deposito di riserva* all'industria di molti altri, ai quali colla brama di godere ei dà modo di travagliare e di sussistere.

ARTICOLO II.

Considerazioni preparatorie per trattare dell' ordine morale-pratico della pubblica economìa ne' suoi rapporti necessarj al naturale progresso delle popolazioni e dell'incivilimento delle umane società.

§. 362.

Soggetto e ricerche di quest'Articolo.

Il trattare dell'ordine morale-pratico della pubblica economìa ne' suoi rapporti necessarj al naturale progresso delle popolazioni e dell' incivilimento delle umane società, ci getta in seno ad una estesissima e complicatissima collezione di soggetti e di rapporti, i quali non è possibile nemmen discernere, se la mente del leggitore non è prima fornita di alcune nozioni naturalmente dedotte dalle altre sopra esposte. Un ordine pratico di *pubblica* economìa riferito ai mentovati progressi, cui si voglia esibire come cosa di *rigoroso natural dovere*, richiede che veggasi prima di tutto ridotta a *dovere* naturale e rigoroso *pubblico* l'*opera* dei *progressi* medesimi. Si ricerca inoltre di sapere come quest'opera formi parte integrante e necessaria dell'ordine morale di ragione del genere umano.

Questo non è ancor tutto. L'incivilimento suppone la costituzione e le funzioni di un *governo*. Suppone dunque un sistema di *operazioni* direttrici dei pubblici interessi, e delle forze comuni. L'opera dell'incivilimento, ed il sistema economico assoggettati all'azione del pubblico potere, e dipendenti da quel complesso di cagioni, le quali in natura non esistono nè agiscono mai isolate, debbono necessariamente contrarre una buona o mala direzione dal sistema generale della pubblica amministrazione. Ma questa amministrazione deve avere, o no in generale certe leggi? Queste leggi, in forza dei rapporti necessarj della verità, debbono esse coincidere, o no col fine del sistema economico scoperto? In forza dei rapporti necessarj di ordine, quale sarà lo scopo che in vista dello *sviluppamento* necessario delle nazioni dovrà un governo proporsi? Quale lo spirito delle operazioni su lo sviluppamento medesimo coerentemente al fine *generale* di tutti i rami dell'amministrazion dello Stato? Ecco le prime ricerche, alle quali conviene soddisfare almeno *in generale*, e in conseguenza dei rapporti necessarj delle cose per servire di norma assoluta e indeclinabile all'ordine pubblico economico. La soluzion loro dev'esser tratta da fonti anteriori e indipendenti da ogni fattizio stabilimento umano.

Questo però non basta ancora. L'indole dell'ordin morale consiste non solamente nello stabilire le leggi della *giustizia comune* fra uomo e uomo attemperate e dirette dai rapporti dell'uguaglianza di diritto; ma nel ridurre eziandìo un sistema reale ed efficace di utilità. Egli è vero che l'utilità è compagna della giustizia *assoluta*, non essendo questa nell'ordin morale che la stessa massima utilità, in quanto è fatta norma delle azioni libere degli uomini (§. 150). Ma la giustizia assoluta distinguesi dalla *comune;* e quella altro non è che la *conformità* delle azioni umane al sistema della massima utilità (§. 120, 121, 150): questa propriamente consiste nella *conformità* delle azioni medesime coll'ordine, ossia coi rapporti dell'uguaglianza di diritto (§. 230, 233, 235).

L'effetto quindi dell'*utilità personale* non è necessariamente inchiuso nel concetto della giustizia *comune* come in quello della giustizia assoluta, se non per quell'aspetto che niun uomo *violi* l'uguaglianza comune, da cui sorge la libertà e l'indipendenza di diritto (§. 236-239). Ma questa specie di utilità è piuttosto *indiretta* che diretta, piuttosto *negativa* che positiva, sia che consideriamo l'uomo che non offende criminosamente l'altro uomo, sia che con un *ricambio* di utilità non

ecceda i limiti dell'uguaglianza. Ciò tanto maggiormente si manifesta dal pensare che la giustizia *comune*, non opponendosi punto alla *disuguaglianza* di fatto acquistata senza offendere l'altrui diritto (§. 226, 233), puossi verificare anche supposta l'indigenza e la povertà messe in commercio colla ricchezza e l'opulenza (§. 317, 318).

Al lume di questa importante distinzione, se ponderiamo lo spirito delle nozioni esposte nell'antecedente Articolo, noi ci accorgiamo di aver bensì riguardato l'ordine economico-pratico dal canto della *giustizia comune* sì fra privato e privato, che fra il cittadino e la società. Risultato di questo rapporto si fu appunto il principio della *libertà* del commercio e delle arti, di cui abbiamo specialmente accennato i fondamenti, e la formola generale di diritto. Ma quasi nulla abbiamo contemplato il sistema dell'*utilità diretta* e personale, che nel sistema commerciale è l'anima ed il fine dell'ordine economico-pratico.

In vero, al momento che all'autorità pubblica non è permesso d'intromettersi negli affari economici, se non per que' rapporti che interessar possono la *comune* giustizia, sembra che il pubblico Diritto lasciar debba intieramente al *privato arbitrio* il pensare a provvedere al proprio interesse come ad

ognuno par meglio, senzachè sia d'uopo veramente di studiare il sistema di fatto di quell'utilità che un mercante, o un padre di famiglia calcolar debbono nel loro gabinetto. Ma se considereremo che il sistema economico non veste una relazion sola, cioè quella unicamente verso del *cittadino;* ma che hannovi tutte quelle che riguardano la ragion *di Stato* sì interna che esterna, dove in ispecial modo primeggiano le teorìe delle *imposizioni* e del *commercio* estero: s'intenderà di leggieri che la teorìa dell'utilità diretta d'una società, presa come *persona*, diviene oggetto di pubblico rigoroso Diritto.

Contemplando qualunque uomo relativamente ad ogn'altro suo simile, egli ha *molti arbitrj* nel disporre delle cose sue. A lui è lecito di avventurare la sua fortuna in commerciali specolazioni; egli ha diritto di alienare, di disporre delle cose sue come a lui piace, purchè non offenda alcun rapporto di dovere nè come padre, nè come cittadino. Non è così di un governo. Il maggior *utile* pubblico è un *dovere* per lui; e però involge la doppia obbligazione di procurare colla direzion libera delle forze fisico-morali della nazione la più abbondante e la più estesa distribuzione di cose godevoli, e di farlo col minimo possibile dispendio della libertà di

ogni cittadino, e perciò col massimo di libertà (§. 241-245), non solo perchè il godimento della massima compossibile libertà è un bene per sè; ma eziandìo perch'essa è un *mezzo necessario* per efficacemente ottenere la massima utilità economica, come fu veduto (§. 356-359), e come più ampiamente vedrassi fra poco. Da queste considerazioni pertanto siamo per un'altra via condotti a ripetere le medesime ricerche testè proposte.

§. 363.

Ricerca su l' intento pratico dell' ordine pubblico sociale distinto dal teoretico e generale.

Ho detto in primo luogo che il *maggior utile* pubblico è un dovere per un governo. Sebbene questo sia palese e dimostrato, perchè altro non è che l'espressione della più felice conservazione accoppiata col più rapido e completo perfezionamento (§. 70, 151, 216, 288); tuttavìa questo punto di vista è troppo *rimoto*, specialmente per raffigurare un ordine morale *pratico-pubblico;* e particolarmente un ordine *pratico-economico* in que' rapporti pubblici che si riferiscono alla ragion di Stato, ed al governo tenuto a promovere l'utilità d'una nazione. Fu veduto quanti ordini si richieggano solamente nella vista generale della più felice conservazione

dell'uomo (§. 15, 295, 298). Fu osservato di più quanti ordini generali di mezzi richiegga solamente quello della pura *conservazione* divisa dal perfezionamento (§. 298).

Tutto questo è poco ancora. Sebbene il sistema della più felice *conservazione* presenti non solo una situazione, un effetto da produrre; ma un'*opera* da compiere, ossia *molte* opere da praticare dagli uomini *in società* (§. 298, 301) per produrre appunto quest' effetto; e però sia per sè indicativo di un ordine di *azioni* libere da eseguire; il che appunto costituisce l'oggetto d'una dottrina morale, o politica qualunque (§. 67, 78): tuttavolta sia che consideriamo quest'intento in generale, sia che lo consideriamo nelle sue varie parti, egli propriamente altro non è che lo scopo generale dell'ordine *teoretico* dell'uomo e delle società, e per ciò stesso anche dei governi (§. 87, 216, 291), veduto o in generale o in particolare, o in complesso o in dettaglio. Ma ciò non basta alle presenti nostre disquisizioni. Noi non andiamo ora in traccia dell'ordine teoretico-economico; ma bensì dell'ordine morale di ragione *pubblico* e *pratico*, parte del quale è appunto l'ordine pratico pubblico *economico*. Ora proposto quest'oggetto di esame, sebbene egli sia intieramente connesso e subordinato al teoreti-

co (§. 92, 93, 138); ciò non ostante le cognizioni dell'intento e dei mezzi esibitici dal teoretico *non bastano* per determinare i doveri dell'*arte* sociale: ma è d'uopo di aggiungere la considerazione di que' rapporti, i quali dallo stato delle cose e degli uomini sono renduti necessarj a ridurre ad *esecuzione* le azioni indicate dal sistema teoretico (§. 90-95, 98, 105); il che propriamente induce un *intento subalterno*, o prossimo da eseguire per ottenere l'intento primario, o rimoto teoretico. Quest'intento subalterno, o prossimo è quello appunto che forma il centro, ed atteggia per sè medesimo l'ordine *pratico*. Questo allora riveste l'aspetto di un *sistema* necessario, complesso, unito, in cui si vede un dato fine da ottenere, ed un'orditura concatenata di dati mezzi armonizzati e diretti ad effettuare l'intento proposto.

Parlando dell'ordine pubblico di ragione *pratico*, quest'*intento proprio* di un tal ordine qual è? Quale è quello delle cose economiche ne' suoi rapporti alla diretta utilità competente alla ragion di Stato?

§. 364.

Prime forme confuse dell' intento pratico
dei governi umani
determinato dall' ordine naturale.

Limitata la ricerca a questo punto, è d'uopo rammentare che da prima nella vista più generale possibile abbiamo adombrato l'*intento morale-pratico* in conseguenza dei poteri *esecutivi* umani (§. 90, 91, 99, 100). Egli è vero che per ciò medesimo che venne espresso colla massima generalità, racchiudeva nel suo concetto anche l'intento pratico delle società prese in tutte le loro relazioni; ma l'estrema e confusa generalità di quel concetto non ci poteva indicare veruna particolar circostanza.

Avendo poi osservato in progresso che *questi poteri esecutivi* riportati a quello di conservazione che l'uomo può in generale ottenere, ed al quale in forza della propria costituzione deve giugnere per il suo bene necessario, *abbisognano* assolutamente dello stato *sociale;* il che, importando d'indicare le ragioni fondamentali di questo bisogno (§. 167-170, 290), ci venne fatto di stabilire da una parte lo stato di società, come una parte necessaria dell'ordine di ragione naturale *proprio* dell'umanità, e di scoprire dall'

altra le basi primitive e generali dell'*ordine morale-pratico* della socialità (§. 288-294). Una insuperabile impotenza morale a provvedere da sè alla propria felice conservazione, indotta dalla nativa ignoranza dei mezzi necessarj per farlo a fronte d'un vasto bisogno e di un indefinito pericolo di milioni di errori nocivi prima di scoprire l'ordine naturale ed efficace della conservazion medesima; una nativa ed insormontabile *impotenza* individuale indotta dalla somma *limitazione* di forze esecutive sì per garantire, che per esercitare i diritti attribuiti dalla natura, combinati coi fatti naturali delle cognizioni e dei soccorsi per naturale progressiva legge di fatto risultanti dallo stato sociale, ci svelarono in una maniera meno vaga e meno confusa l'aspetto dell'*intento pratico* dell'ordine morale dell'uman genere. Parve allora in certa guisa spuntare egli dal caos per lasciarsi a noi travedere con forme alquanto più distinte.

Ciò bastava in allora, perchè noi fossimo autorizzati a segnarne almeno i contorni e le parti massime, e farne segno all'ordine di necessità e di utilità di molti fatti, i quali risultavano come altrettante linee tendenti ad un solo centro. E però nacque allora nella ragion *teoretica* delle cose l'ordine dell'*ugua-*

glianza di diritto (§. 225-263); nacque nel tempo stesso nello stato *pratico* l'ordine indispensabile dell'*unificazione* dell'interesse privato col pubblico, del particolare col generale indotto dalla necessità stessa della natura (§. 216, 217): nacque finalmente nella ragione dell'*arte pubblica* sociale (oggetto proprio delle dottrine di Diritto) il fine e l'intento di *ajutare* colle forze comuni la mente e il braccio dell'uomo in società, per compier l'opera della conservazione indicata dalla natura delle cose, e dalle spinte necessarie ed indeclinabili del cuore umano (§. 290, 291). Da ciò fu indicata la necessità delle *cognizioni* pratiche sociali conformi alla verità necessaria delle cose (§. 277-286). Da ciò pure l'ordine *economico* delle società agricole e commerciali (§. 352-360).

§. 365.

Necessità di distinguere l'intento pratico dell'autorità pubblica da quello della semplice socialità.

Come riguardar si debba la Politica d'uno Stato.

Nè questo ancor basta. Se il prospetto dei fatti ci concesse, e se il metodo d'inventare e di dedurre (§. 16-29) ci autorizzò a procedere in questa maniera; ciò nulla meno di leggieri ci accorgiamo che ben lontani siamo

ancora dall'aver ravvisato l'*intento* pratico della cosa *pubblica* sotto la sua *propria* forma, non dico speciale e particolarizzata, ma *generale* soltanto e *complessa*. Chi non s'avvede di fatti che sebbene noi abbiamo distinto lo scopo della *socialità* da quello dell'ordine morale umano in generale (§. 288-291); tuttavìa il primo è ancora una cosa *composta*, in cui l'ordine *privato*, quantunque del tutto sociale, vien racchiuso ed unito in un *sol concetto* coll'ordine *pubblico* propriamente tale? Chi non vede che l'ordine delle azioni spontanee e speciali del *cittadino* vien contemplato così confuso cogl'impulsi e colle direzioni dell'autorità del *governo*, che l'effetto della socialità ne deriva come un risultato unico e comune?

Ma noi vogliamo sapere distintamente, qual esser possa l'intento proprio delle operazioni dell'*autorità pubblica* rivolta a procacciare colle forze comuni, e coll'arte politica l'utilità universale, affine poi di stabilire i fondamenti economici della più diretta utilità, in conseguenza dei progressi dell'incivilimento in generale. Noi in una parola vogliamo conoscere lo scopo generale costituente ed atteggiante tutto l'ordine dell'amministrazione di uno Stato in una *stretta coerenza* collo scopo dell'ordine *pratico* e naturale della

socialità. Distaccato per tal modo l'oggetto della nostra curiosità dagli altri tutti naturalmente connessi, e con lui operanti in natura; ma ritenendo nello stesso tempo ch'egli altro non può essere che un *mezzo* necessario e subordinato all'intento generale delle società; rammentando che noi non vogliamo, nè possiamo prescindere dalle leggi universali e direttive della *necessità*, utilità e giustizia comune (§. 235, 265-269); riflettendo che il *soggetto*, sul quale versar debbono le cure dell'arte pubblica, è un complesso d'uomini, cioè un'unione di esseri capaci di ragionevolezza, i quali però non sono atti a verificare l'ordine della loro conservazione, che col mezzo d'una sviluppata *moralità* (§. 147, 148, 153), talchè il *perfezionamento* è il carattere proprio, anzi il modo di essere connaturale e necessario della loro conservazione (§. 166, 295); e ritenendo per ultimo che il poter primo e l'industria delle leggi umane cade unicamente e direttamente su la *cognizione*, e mediante la cognizione su la volontà, e quindi su la forza esecutrice degli uomini e delle società (§. 100), pel qual magistero collegando coll'opinione all'autorità pubblica il braccio di *molti*, e disgiungendo quelli dell'autorità privata, ogni società colla forza superiore e cogl'interessi riagisce su di sè me-

desima per guidar finalmente tutto coll'impero dell'*opinione* (§. 283-286): ne risulta finalmente che la Politica di Stato rivolta ad adempiere le leggi dell'ordin morale di natura, riguardar si deve come un'*arte* necessaria e perpetua di *educare* al ben pubblico quelle persone morali che appellansi società.

§. 366.

Formola dell' intento pratico dell' autorità pubblica.

Fissata questa maniera di riguardare l'ordine *pratico* della pubblica autorità, ossia dei governi, per quali vie siamo noi condotti a scoprire il vero e proprio intento generale della pubblica amministrazione? Consultiamo i fatti naturali di già esposti, scopriamo i rapporti necessarj, riportiamoli al fine dell'utilità. La vita e i progressi delle società si estendono per molti secoli. Esse sempre or più or meno con nuovi interessi indotti da circostanze imperiose e varie tendono a nuovi intenti utili; nè mai riposano fino a che non li ottengano. Nell'atto stesso ci accorgiamo che *indefinite* sono le espansioni dell'amor proprio d'ognuna (§. 356). E però la ragione e la storia ci convincono che l'impeto espansivo della cupidigia, sì nell'interno che nell' esterno delle società, riesce mai sempre nocivo ai privati e ad altre nazioni, se colla rea-

zione di contrarj interessi, e di un potere bastevole, non venga rattenuto. Da ciò il maggior potere acquistato coi maggiori lumi producenti una superiorità reale di mezzi, d'invenzioni e di forze, spinto dall'indefinita cupidigia, si riversa naturalmente sopra l'inferiore di forze e di resistenza, nè si arresta se non dove o ritrova un insormontabile ostacolo, o fino a che non abbia esausti i mezzi tutti della propria energìa. Ma dall'altra parte le società nate ignoranti vengono affidate all'impero della *fortuna* prima di scoprir l'arte di condursi con precognizione, ossia prima d'aver acquistata la moralità pubblica (§. 107, 174) assai più lenta a nascere che la privata. E però per varj errori ed esperimenti nocivi prodotti sì dall'*ignoranza*, che dalla costante cupidigia sempre espansiva ed aggravante altrui, vanno soggette ad un doloroso tirocinio di disordini e di sciagure (§. 278, 279), le quali colla scorta dei lumi avvalorati dalla forza pubblica, potrebbero esser evitate, ed anche prevenute (§. 284, 285).

Egli è vero che la fortuna, ossia meglio *l'ordine di fatto* delle cose naturali, conduce gli uomini e le società allo scopo medesimo, al quale guidar li deve la Politica. E di fatti senza d'una spinta superiore e di un naturale

andamento, l'arte umana non potrebbe mai giugnere ad effettuare l'ordine teoretico-morale dell'utilità, nè prima della scoperta dell'arte gli uomini non sarebbonsi avvicinati all'ordine. Ma il corso della fortuna rassomiglia a quello della corrente di un fiume che guida un barcaiuolo inesperto, o impotente diretto verso la foce. È vero che in balìa dell'onda egli è guidato verso la meta proposta; ma qua egli urta in un macigno, là è avvolto da un gorgo; qua è spinto contro un banco di arena, là contro un seno delle ripe. Tutto questo non avviene ad un navigante robusto e perito.

Da tutte queste considerazioni riunite risulta la scoperta dell'*intento* giustificato e necessario dell'ordine pubblico morale di *ragione pratica* per i governi della terra. Eccone la formola unita e generale: » Elevare mediante » l'azione di tutte le forze sociali riunite nella » maniera la più breve e la più efficace possi» bile, e salva la legge della continuità, i *po» teri* di un popolo fino al punto, in cui l'uso » dei mezzi ad essere, nella guisa più grande e » più durevole sì nell'interno che nell'esterno » *sicuro* e *felice*, si trovi *esaurire* tutto il capi» tale, dirò così, della potenza fisico-morale » accordatagli per tale oggetto dalla natura ». Questa è la cura, e questo è l'intento finale di un governo in relazione alla progression

dello *sviluppamento* umano. Questa è la formola dei precipui diritti pubblici verso i direttori di una società di esseri sensibili suscettibili di perfezione, d'innovazioni e di traviamenti, e costretti a soggiacere a tutte le sciagure derivanti dal mancare della cognizione dei beni e mali, e dei mezzi onde procacciare gli uni ed evitare gli altri, e dal non tutelarsi efficacemente contro le espansioni smodate dell'intemperanza de' suoi membri, o delle altre società.

Ecco l'opera da compiersi, ossia l'*intento pratico*, del quale andiamo in traccia, determinato dalla *necessità*, ossia dai rapporti reali e inevitabili delle cose diretti a procurare coll'azion propria del governo la massima pubblica utilità, ultimo scopo ed oggetto dei doveri di lui. Per tale maniera l'oggetto dell'arte politica distintiva dell'uomo, e l'indole delle immediate cure di lei, si trovano invariabilmente *determinati* per tutti i momenti della vita sociale, e in corrispettività del naturale ed irresistibile progresso dell'incivilimento e dell'impero della estrinseca necessità, fino all'ultimo termine della possibile perfezione degli uomini.

Qui di fatti, come ognun vede, nulla avvi di *arbitrario*, ed anzi tutto si trova così indicato dalla più stretta *necessità* risultante dai

fatti puramente *naturali* e dal fine universale della più felice conservazione, che, figurato soltanto un potere qualunque attribuito ad un essere *morale perfettibile* soggetto ad errore e a cupidigia a procacciarsi mercè le sue azioni libere e in uno stato *sociale* il proprio maggior ben essere; e posta solamente in generale la supposizione d'un certo limite al suo meglio, al quale si trovi ancora al di sotto; e dato un certo ordine fissato dalla natura agli sforzi di lui, il dovere generale espresso nella recata formola ne emanava come risultato necessario.

§. 367.

Connessione essenziale dell' allegata formola colle nozioni primitive dell'ordine morale.

Assicurata in questa guisa la procedenza necessaria dell'intento espresso nella recata formola, volgiamo ora la nostra attenzione per ben raffigurarne l'aspetto e le condizioni. Ampio e variato teatro si apre qui allo sguardo, in cui la grandezza e l'importanza di moltiplici oggetti provocano a gara l'attenzione dello spettatore. Da prima attonito di maraviglia erra collo sguardo or qua or là conscio soltanto dei grandi sentimenti che sente svegliarsi dentro di lui. Ma a poco a poco ritornando alla calma della ragione,

pensa al modo, col quale possa giugnere a tracciar con sicurezza e verità la grande scena spiegata avanti a lui. Qui rammenta che prima di tutto imitar deve il Geografo, il quale volendo acquistar la notizia di un dato paese segnato su d'una carta, incomincia dal circoscrivere il campo della sua osservazione fissando i confini, e cogliendo le relazioni coi paesi circostanti, affine di formarsi una chiara idea della ubicazione di lui nel globo intiero, o in alcuna delle sue grandi parti.

Questo magistero diviene tanto più necessario ad un ricercatore delle morali e politiche dottrine, quanto più il suo soggetto non è cosa di senso, ma d'intelletto e di deduzione (§. 38, 355), e quanto più egli è certo che, venendo in cotal guisa annodato alle verità più evidenti e primitive, acquista alla sua scoperta titoli certi ed autentici di verità, e di *unità sistematica* indispensabile a tutti i morali e politici soggetti. A tutto ciò si aggiunge che la Politica, procedente col corso dei secoli, viene con questa ricerca sottomessa per intiero, ed atteggiata perpetuamente dalla *necessità* e dall'*utilità* dei fatti irreformabili dalla natura, e quindi unificata colla giustizia.

Per soddisfare a tutte queste intenzioni, io osservo primieramente che nella recata

formola *due* cose si palesano allo scoperto, le quali dimostrano l'*identità* dello spirito, l'*unità* della tendenza e la *connessione* necessaria de' rapporti di lei con quelli dell'ordin morale di ragione. Queste sono 1.° la identità del *fine*, cioè la maggior sicurezza e il ben essere pubblico di una popolazione: 2.° la *necessità* del magistero risultante dai rapporti *necessarj* dei fatti naturali sì delle cose che degli uomini. Da ciò la Politica di ogni governo si trova tanto per la natura de' suoi fini, quanto per l'ordine de' suoi mezzi intieramente sottomessa a' principj necessarj di ragione; il che è sommamente importante per una vista generale. In particolare poi l'intento pratico dell'autorità pubblica, espresso nella recata formola, viene elevato alla dignità ed al carattere di necessario ed imperioso *dovere* di giustizia per chi governa, e di sacro ed inviolabil Diritto naturale per tutti i popoli della terra. Imperocchè chi può negare che l'arte di governare gli uomini in società per renderli più che si può felici, come altra qualsiasi possibil arte, risultar non debba essenzialmente da *due* ordini insieme combinati, cioè dal *teoretico* e dal *pratico*, ossia dalle due parti possibili di qual ch'ei siasi ordine di azioni dirette ad un fine (§. 93-98, 117-121, 138-140)? Non v'ha che la *natura del fine*, la quale

frapponga differenza fra le diverse arti: nel rimanente tutte coincidono, e debbono inevitabilmente coincidere nella necessità assoluta di agire conformemente a questi due ordini uniti, per ciò stesso che la natura delle cose è determinata (§. 162, 163), ed anche senza questo, perchè l'uomo non è un essere onnipotente. Persino le arti dei delinquenti, dei tiranni e di ogn'altro agente simile vanno soggette a queste condizioni per ottenere il loro intento, sebbene ottener non lo possano in una maniera durevole.

Ma se alla spiegazion sola del vocabolo di Politica nel senso notorio e ricevuto di *arte di procurare coll'autorità e colla forza pubblica il maggior ben essere delle società,* si ammette ch'essa ha un intento comune, anzi *identico* col Diritto; se la limitazione dell'uomo non può sorpassare, nè infrangere la catena della necessità; se tutte le leggi di *Diritto* non sono che l'ordine medesimo della *necessità* della natura diretto al conseguimento di questo fine: egli è dunque evidente, non per principio alcuno di *virtù,* o di arbitrio, ma per un principio di fatto necessario, anzi per il principio stesso di *contraddizione* applicato all'azione dei poteri della natura (§. 278, 279), che la Politica non potrà avere altr'ordine ed altro sistema di azioni, se non

quello stesso che forma l'ordine *morale di ragione*, ossia quello che costituisce la vera scienza dei diritti e dei doveri. Per la qual cosa l'intento *pratico* espresso nella recata formola (§. 366), formerà una parte essenziale di questo stesso ordine morale di ragione.

§. 368.

Conferma del primo dato tratta dall'analisi dell'obbligazion morale-teoretica.

Egli pare impossibile che un ragionamento tanto semplice non sia caduto in mente alla comune degli scrittori, i quali nella sola definizion notissima dell'*obbligazion morale*, e del dovere *teoretico*, avevano sott'occhio un principio evidente sì per sentire quest'*unificazione* nella sua parte *teoretica*, che per iscoprire il vero e chiaro *metodo* ad eseguirla. » La necessità di fare una cosa per otte- » nere felicità; un atto libero, in quanto è » *mezzo necessario* a conseguire il maggior » ben essere ottenibile dal sistema superior » delle cose »: quali riflessioni necessariamente e facilmente presentavano?

Io veggo primieramente (ognun dir poteva a sè medesimo) che la maggior *felicità* ottenibile qui vien proposta come il *fine* e l'anima dell'obbligazione, e del dovere. Questo fine

d'altronde è una legge così inseparabile e perenne della natura umana, come è inseparabile la personalità dell'uomo da sè medesimo. La legge, per cui l'uomo non può volere che colla volontà propria, inchiude essenzialmente ch'egli non possa amare e volere che per il piacere e il dolore sentito *da lui;* e però non possa volere che per sè, e non amare che il *proprio* meglio. Per l'altra parte poi, data in forza *della natura delle cose* la legge di amare naturalmente il piacere, e di fuggire il dolore, essa sarà tanto indeclinabile ad un operatore esterno, quanto quella della gravità. Voglia dunque o non voglia, sappia o non sappia l'arte politica disporre delle azioni libere degli uomini, non si potrà dispensare giammai dall'uniformarsi all'indole necessaria di questa legge, e di servire a lei come centro.

Osservo in secondo luogo (continuar poteva) che le azioni contemplate nel dover morale sono presentate quali *mezzi necessarj* ad ottenere l'intento di questo ben essere. Qui dunque abbiamo più oggetti di riflessione. Se sono mezzi *necessarj*, dunque non istà in *balìa* dell'uomo lo scegliere a *suo capriccio* la via della prosperità; ma gli è d'uopo *adattarsi* allo stato, ed ai rapporti necessarj delle cose. È dunque manifesto che anche la Politica *non* potrà *declinarne*. Avvegnachè se

facendolo potesse tuttavìa ottenere il suo intento, si verificherebbe una formale contraddizione. Ottenere lo *stesso* intento, e poter *far di meno* di questi mezzi, esprime che essi *non* sono altrimenti *necessarj*. Necessario è quello, il di cui opposto è impossibile. Trattandosi pertanto di mezzi che diconsi efficaci e indispensabili ad un dato intento, s'indica essere *impossibile senza di loro* di verificare il detto intento. Ma affermandosi che senza di essi tuttavìa si possa ottenerlo, si pone con ciò stesso che *non* sono *necessarj*. Dunque si asserisce una formale contraddizione. Se dunque il *fatto* dimostra veramente esser eglino necessarj per il Diritto, lo sono per ciò medesimo anche per la Politica. Dunque il *piano teoretico* della Politica dev'essere necessariamente lo *stesso* di quello del Diritto; il che esprime la medesima proposizione in altri termini. Dunque se il Diritto non ha *nulla* di *arbitrario*: nulla pure di arbitrario può avere la *Politica*. Se l'ordine di Diritto è un risultato dei rapporti reali delle cose: dunque la Politica in tutto ciò che ha di *comune* col Diritto, sarà anch'essa un pari risultato *necessario*.

Che dico in ciò che ha di comune? Anzi *tutta intiera*, fino ne' suoi dettagli teoretici, ossia in tutti que' mezzi i quali sono deter-

minati dalla natura *sola* del fine proposto, sarà un risultato *necessario* di questi rapporti reali. Ogni qual volta di fatti io parlo di un dovere morale ad eseguire un atto, io parlo di una cosa che si deve *effettivamente praticare;* io parlo d'un sistema di atti reali che deve produrre un determinato effetto *in natura*. Ora in natura non esistono, nè esister possono cose e fatti generali ed astratti; ma solamente cose e fatti *particolari* e concreti: non possono esistere *effetti in astratto*, e determinati da cagioni astratte; ma solamente *effetti concreti* e speciali determinati da cagioni concrete e singolari, e giusta il concorso delle forze cooperanti atteggiate dalle singolari circostanze.

Quando adunque io abbia a produrre un effetto reale di dovere, è di mestieri che io mi adatti ai rapporti *singolari*, concreti e reali delle cose; altrimenti io non otterrò mai il mio intento.

Ma tosto che l'indole stessa del dovere si estende *fin là;* ed anzi se un magistero qualunque umano non si può dir mai operativo in natura, se in fatto pratico egli non dispone le cose con rapporti *singolari* ed efficaci: egli è chiaro che le competenze del dovere *assorbiscono* così tutte le circostanze e tutti i *rapporti possibili di fatto* valevoli a compiere

o a distornare un atto, che niun dettaglio rimane addietro, niun mezzo necessario viene omesso onde produrre coll'esecuzion positiva, e coll'omissione il ben essere della specie umana. Pertanto i fatti i più minuti interessanti un tal fine, sono tutti sottomessi alle disposizioni del Diritto pel solo motivo, che l'ordine dei doveri intende *dirigere* le azioni degli uomini onde realmente produrre un dato effetto. Se dunque voi non create un altro universo, se non formate altre cagioni, altri rapporti (il che è impossibile), non vi rimarrà addietro mezzo alcuno a compiere il fine, il quale non debba essere pur *comune* al Diritto: e però, siccome *compiuto* il fine, sì il Diritto che la Politica hanno adempito al loro ufficio, e riposano; così in tutti i suoi più minuti dettagli determinati dalla sola natura del fine, il sistema della Politica viene unificato con quello del Diritto.

Qui non finisce ancor la cosa. La *definizion* sola dell'obbligazione morale-teoretica m'insegna anche il *metodo*, col quale io debbo procedere nello stabilire le regole direttive determinate dalla natura sola del fine. Col dirmi in fatti che le tali azioni sono un *mezzo necessario*, mi avverte che facendo l'una, e poi l'altra e poi l'altra, ottener posso l'intento proposto. Da ciò è chiaro che la definizio-

ne mi presenta tutto il sistema dei doveri come un *complesso di mezzi e di fini* più o meno prossimi, più o meno rimoti, subordinati l'uno all'altro e determinati tutti dallo stato reale delle cose, per cui io dovrò studiarmi perpetuamente d'indagare al lume della *storia autentica* dei *fatti* naturali, sorgenti appunto e oggetti dove esistono gli spesso mentovati rapporti, quali cagioni siano *valevoli*, e quali *contrarie* a produrre col meno possibile di pena il fine del dovere; e però se avvi una serie più o meno lunga, e subordinata di tali cagioni, dovrò *disporle* ed *ordinarle* giusta il loro reale modello, e collocare prima le prossime al fine e più remote dall'agente, in appresso quelle più discoste dal fine e più vicine all'agente; e così via via con un *processo* dal semplice al composto, fino a che io possa dare all'uomo le *instruzioni pratiche* e complete di quello, che operar deve in tutti i luogi, in tutti i tempi e in tutte le circostanze per effettuare questo sistema di cagioni e di effetti, in quanto dipende dalle sue forze.

Dopo di queste ovvie osservazioni, ditemi: Dove è ita la Politica, o dove è ito il Diritto per quella parte dell'ordine delle azioni umane determinato dalla sola natura del fine? Qui non v'è mezzo. Se li volete

disgiunti e indipendenti, o l'una o l'altra non esiste più. Non è egli vero che colla voce generale mi dite che la Politica è l'arte di governare gli uomini uniti in società *per renderli felici?* Sarà dunque la Politica per ciò stesso parte del Diritto, serva di lui, e così serva, che non potrà avere altro ufficio che quello di eseguire esattamente il Diritto. Volete voi dare alla Politica un altro oggetto? O sarà inutile, o sarà rovinoso. Nel primo caso non me ne curo; nel secondo dirovvi che sarà una folle barbarie, la quale alla fine opprimerà i suoi autori medesimi, perchè la natura non si oltraggia impunemente (277-280).

Una picciola dose di buon senso basta per iscoprire tutte queste cose, le quali per soprappiù sono semplici *corollarj* della notissima definizione della morale obbligazion teoretica. Prese tutt'assieme, non sono che una amplificazione, e un comentario di quello, che ho detto nell'antecedente paragrafo, ed un compendio di molte cose più estesamente esposte nelle due prime parti del Tomo primo. Tutto questo discorso riducesi a significare che tosto che si afferma proporsi la Politica per suo *primo* e più *generale scopo* l'intento *medesimo* del Diritto, essa è costretta a camminare per quelle *stesse vie*, per le quali camminar deve il Diritto, per la ragio-

ne che non v'hanno che quelle vie, e perchè esse sono necessariamente determinate dallo stato reale del sistema dell'universo, sul quale l'uomo non ha verun impero di creatore e d'onnipotente, ma solo una necessità finale di soggezione e d'ubbidienza.

§. 369.

Continuazione dell'antecedente paragrafo. Connessioni dell'ordine pratico.

Il fin qui detto, come ognun vede, riguarda unicamente quell'*ordine* di azioni, le quali sono determinate dalla *sola natura* del fine, che è l'utilità massima dell'uomo, e propriamente, *in quanto* vengono così determinate da lei. Ma qui non deve finir la cosa. Se di fatti ci studiamo d'indagar l'ordine morale; egli è perchè vogliamo *dirigere* con effetto gli uomini e le società. Ora la notizia di quello *che il fine importa* è bensì necessaria all'essere intelligente per dirigere o sè stesso, o altrui; ma tale notizia per sè sola *non basta* a far praticare qualsiasi cosa da un agente qualunque. Giacciono su i vostri fondi acque dannose ed incomode. Voi studiate quello che *farebbe d'uopo* al vostro campo per essere sottratto dall'ingiuria dell'acque suddette. Voi estendete una mappa, in cui *a tenore del bisogno* del vostro podere segnate la tale e la

tal altra *direzione*. Il segnar questa mappa, la cognizione e contemplazione di lei *basterà* forse per redimere il vostro terreno dalle onde? Orsù dunque, ognun dir poteva a sè stesso, è d'uopo di osservare *cosa* ancor richieggasi *per effettuare* positivamente l'ordine delle azioni indicate dalla natura sola del fine, cioè dal *bisogno* della comune felicità. Io posso dire di non avere ancor fatto nulla fino a che non ho fatto altro che la mappa dell'ordine morale-teoretico. Se potessi esser certo che niun altro apparecchio richieggasi, oltre quello di *volere* l'ordine, tal che l'effetto inteso seguisse *immediatamente* l'azione, come il vedere un piano illuminato segue l'azione di aprire gli occhi, in tal caso sarei assai vicino al mio intento. Ma ciò nell'ordine della conservazione si verifica egli, o si può verificare?

ORDINE MORALE-PRATICO
IN GENERALE.

Per rispondere a questa domanda, ognuno era naturalmente guidato prima di tutto a ricercare in generale: Da quale oggetto determinato e costituito venga qualsiasi ordine *pratico* di un agente morale? La risposta era ovvia ed evidente. L'ordine *morale-teoretico*

è determinato dalla *natura* del *fine*: l'ordine *pratico* è determinato dalla *natura* dell'agente morale rivolto ad eseguire le direzioni tracciate dal teoretico. Ciò posto, era ben agevole il dedurre la *necessità* inevitabile d'una *precognizione* completa e distinta nell' *intelletto*, d'un *interesse* vittorioso nella *volontà*, della *libertà*, o esenzione da ostacoli nel *potere esecutivo* di questo agente morale affine di eseguire le mentovate direzioni teoretiche. Tutto ciò è necessariamente determinato dalla *natura stessa* dell'agente, le di cui potenze sono le *tre* indicate, e il *concorso* delle quali è troppo noto essere *necessario* ad effettuare un atto *ordinato* e una costante condotta di lui. Dall'essere tutte queste condizioni assolutamente *essenziali* alla natura dell'agente morale libero, dall'essere tutte *necessarie* nell' esecuzione di qualunque opera di lui, comprendesi tantosto ch'esse sono del pari indispensabili alla scienza del retto e a quella dell'utile, sì al Diritto che alla Politica: perchè sì la Politica che il Diritto sono appunto intenti a far *eseguire* ordinatamente, costantemente e liberamente il sistema delle azioni dell'ordine teoretico.

SOCIETÀ.

SUA NECESSITÀ, E CONDIZIONI DI ORDINE.

Dopo queste considerazioni passando oltre, ognuno doveva dire a sè medesimo: Fino a qui veggo un ordine necessario di mezzi ad ottenere ben essere, ed una *necessità* di una coerente precognizione, interesse e libertà nell'uomo per effettuarlo in pratica; ma come stiamo noi di *disposizioni* veramente naturali dal canto dell'uomo? È desso *naturalmente disposto* per verificare queste tre condizioni, o no?

Anche questa risposta era ovvia e notissima, cioè: Quanto all'*intelletto*, nasce ignorante; ma capace di lumi. Senza una guida certa e senza una veduta dettagliata delle cose, è soggetto ad infiniti errori per la moltiplicità delle combinazioni d'idee, di cui è capace; ma quando venga dotato di cognizioni, ed assicurato dalla dimostrazion del vero o per ragione o per autorità, può formarsi un *modello ideale* unico e costante della sua morale condotta. Quanto al *cuore*, egli è spinto da una brama indefinita di godere col minimo incomodo; e di per sè è capace d'essere disordinato con interessi mal diretti:

ma può del pari esser contenuto e diretto con interessi contrarj sostenuti dal potere conveniente. Quanto poi alle *potenze esecutrici*, ha una forza assaissimo limitata, la quale, quando la mente non sappia trovare la maniera di movere le cose, la è assai più; ma che illuminata dalle cognizioni, aumentata dai ritrovati artificiali, ajutata dall'unione può produrre grandiosi ed utili effetti su le cose e su gli uomini.

Ora le cose della *natura umana* stando per fatto *necessario* di natura così, e volendo noi l'*esecuzione* dei mezzi onde far l'uomo felice; come adopreremo noi per rimediare a questi *difetti* e impotenze *naturali*, e far in vece agire rettamente ed efficacemente i poteri esistenti? Noi abbiamo bisogno di sussidj: d'onde li ricaveremo noi?

Io volgo lo sguardo intorno a me, e non trovo che una terra con minerali, vegetabili ed animali che contiene; e trovo uomini simili a me. È vano che dai primi io chiegga i sussidj adatti all'uomo. La natura fisica è uno spettacolo per me; ma mi presenta oggetti i quali corrono al loro fine senz'abbisognare di me, e senza ch'io li possa per un divisamento a loro preconosciuto far concorrere all'opera mia. Non v'ha per me speranza che nell'uomo simile a me. Ma se deve

meco concorrere a supplire a quello che mi manca, deve dunque operar *unitamente* ed *abitualmente* con me; il che significa essenzialmente che devesi verificare una Società d'uomini.

E qui appunto i fatti della comune filosofia mi dimostrano che in *Società*, e per mezzo solo della società, le mie facoltà morali e la mia libertà esecutiva si possono sviluppare, estendere, rettificare onde pormi in grado di soddisfare alle esigenze dell'ordin morale della felice mia conservazione.

Ma per ciò stesso ch'io ricerco una società *onde conseguire* quest'intento, si manifesta ch'ella essere *non potrà* una società *qualunque;* ma bensì una *tale* società, in cui concorrano e si verifichino appunto le cagioni apportanti *precognizione*, *interesse* e *libertà* conformi ed esecutive delle direzioni teoretiche dell'ordin morale. Da ciò vengono *inevitabilmente* e precisamente determinate le *condizioni*, ossia i requisiti di questa società in relazione al fine dell'ordin morale, di modo che il potere *umano*, e però anche la Politica, non può avere arbitrio alcuno. Come, per far sì che un ponte serva all'uso per cui fu fatto, ricercasi che gli archi di lui siano *uniti* per distendervi sopra una strada continuata e sicura onde adempiere al fine di tras-

mettere il passeggiere da una sponda all'altra di un fiume: così la *condizion fondamentale* di ragione d'ogni società sarà l'unione e la convergenza delle azioni libere dei membri uniti ad effettuare il mentovato *fine*, per cui le società sono richieste dall'ordine naturale. Le azioni libere dei membri derivano dalla loro *volontà*. Ma ogni essere morale pensando e volendo, non può escire da sè *stesso*, e non può non essere spinto a ricercar il piacere ed a fuggire il dolore: e quindi necessariamente non può volere che colla *sua* volontà, coi motivi *personali* della sua volontà, cioè coi piaceri e dolori *suoi*, col sentimento e colle leggi del suo bene; ed agire se non che per lui. Dunque ogn'altro suo simile per *natura sua* sarà naturalmente e necessariamente spinto dalla medesima legge. Perlochè si manifesta ad evidenza essere *impossibile* per fatto *naturale* di costituire e mantenere una società d'uomini, la quale segnatamente abbia i requisiti indicati, se non interviene ne' collegati un'*unità d'interesse* riferita, e attivamente disposta a produrre le tre funzioni d'illuminare, movere e render vie più libero e forte ogn'uomo ad esercitare i diritti e i doveri costituenti l'ordine morale-teoretico.

La natura stessa delle cose determina un *dato* fine, e non un'altro. L'*unità del fine* determina necessariamente l'*unità di opera* dei compagni. L'unità di opera determina necessariamente l'unità d'*interesse*. Ecco il primo e più generale prospetto dell'ordine *naturale-pratico*. Esponendo le parti dell'ordine a norma della filiazione degli *effetti* e delle cagioni di *fatto*, dirassi che l'*unità d'interesse* deve produrre l'unità dell'*opera*; e l'unità dell' opera deve produrre l'unità dell'*effetto finale*. Io chieggo: Se qui vi possa esser nulla di *arbitrario*, o se piuttosto tutto non sia necessariamente, e precisamente determinato dall' essenza dei fatti, e dalla forza imperiosa della natura?

Proseguiamo. Qui io veggo, ognuno dir può, le *basi essenziali*, ossia le parti massime del germe dell'*ordin sociale*. Se lo contemplo relativamente all'ordine necessario della felice conservazione del genere umano, egli è *pratico:* ma se lo riguardo relativamente al fine di supplire all'*impotenza fisico-morale* dell' uomo ad eseguire convenientemente l'ordine della conservazione, egli per sè stesso diviene *teoretico*, ossia *determinante* una serie di *mezzi* riferiti e attivamente disposti ad ottenere il fine di soccorrere a quello che manca all'uomo singolare; determinazione e disposizione

fissate ed atteggiate dalla natura stessa del fine e dell'agente che deve conseguirlo.

Concentrando in primo luogo la mia attenzione su la molla fondamentale, dalla quale derivar può e deve unicamente l'esecuzione dell'*ordin sociale* da compiersi dall'agente morale, io veggo che una tal molla, o motore fondamentale consiste nell'*interesse*, e in un interesse *unificato* giusta l'ordine, il quale spinga la volontà di tutti i cooperatori ad eseguir l'opera comune, e quella tal opera, e non un'altra. Ma è cosa notissima che la volontà non può determinarsi nè a cose *incognite*, nè senza *motivi*; ma per naturale e inviolabil legge vi ha d'uopo della *precedente cognizione* dell'oggetto da volere, ossia della cosa da praticare; e sono necessarj *motivi stimolanti* la volontà, i quali necessariamente debbono consistere in un *vantaggio* o positivo, o negativo. La *cognizione* dei doveri e dei diritti dell'ordine sociale; il *sentimento* dei vantaggi annessi e derivanti da così fatti doveri e diritti, sono dunque le condizioni indispensabili per effettuare l'ordine morale-pratico della socialità. *Esistenza di lumi e di vantaggi*, ossia *cagioni* illuminanti ed interessanti per la socialità, sono dunque le prime condizioni indispensabili che verificar si debbono dal canto dello *stato reale delle cose*,

ossia della *costituzione* stessa reale di fatto dello stato sociale. *Possesso* di questi lumi, *sentimento* di codesti vantaggi, sono dunque le condizioni che verificar si debbono dal canto degli *uomini* formanti la società.

E siccome qui non si tratta di una cosa che debba incominciare e finire in una sola persona, ma deve esser compiuta da *più* persone unite con opera unita; così le *cagioni* illuminanti e interessanti debbono esser tali da poter operare su *tutti:* il *possesso* poi dei lumi, e il *sentimento* dei vantaggi debbono, proporzionatamente all'opera da compiersi da ognuno, verificarsi in *tutti*. Oltracciò, queste cognizioni, e questo interesse debbono essere *identici* in tutti per quell' identità almeno che è necessaria all'*unità* dell'intento cui si deve effettuare; il che significa che la *cognizione* dei doveri e dei diritti sociali, e l'*interesse* per la loro esecuzione debbono essere, per quello che ad ognuno spetta, *estesi a tutti* gli operatori in una maniera *acconcia* ed *efficace* all'esecuzione dell'ordin sociale.

Tutto questo viene dalla natura stessa, e dai rapporti essenziali delle cose *predisposto* affine di *conseguire l'intento* dell'ordine sociale. Ma un tale intento non viene propriamente effettuato che dall'*opera*, ossia dall'esercizio dei *poteri esecutivi* dei compagni as-

sociati. Ora è troppo evidente che se nell'esercizio *esterno* di questi poteri esecutivi gli uomini fossero o tutti, o parte di loro attraversati o da qualche ostacolo *esterno*, o da un'altra parte dei socj, in tal caso l'effetto diviaato non si produrrebbe giammai. Dunque è del pari evidente che alla cognizione dei doveri e dei diritti sociali, e ad un interesse analogo a praticarli, è assolutamente necessario che si aggiunga la *piena libertà dell' esecuzione*. Dunque è indispensabile che in ogni cosa la comunanza protegga ed ajuti colle forze comuni questa *libertà*.

Io domando di nuovo: Se qui abbiavi qualche cosa d' *arbitrario*, e non piuttosto tutto sia rigorosamente *determinato* dalla natura e dai rapporti essenziali delle cose insormontabili così dall'arbitrio umano, che volendo ottener l'intento suo, non se ne possa assolutamente dispensare.

GOVERNO.

SUA NECESSITÀ, E CONDIZIONI DI ORDINE TEORETICO.

Dopo d'avere così raffigurate le basi dell'ordine sociale, sorge di nuovo la ricerca: *Come in* fatto *pratico* possa andare la cosa?

Io comprendo, è vero, in una confusa ed astratta generalità che per tutti gli uomini esistendo un bisogno urgente e *generale* di vivere in istato sociale, si formerà, e sussisterà pure uno stato *qualunque* di società, il quale almeno all'ingrosso soddisfi all'intento della natura; ma non veggo però ancora fino a qui in una maniera così chiara che appaghi lo spirito, come in forza delle cose fino ad ora considerate, in fatto pratico naturalmente avvenir debba l'*effezione* delle condizioni sopra fissate. Ora egli è questo appunto che m'importa, e che chieggo di sapere. Per quale maniera poss'io scoprirlo?

Qui, come comprende ognuno, siamo ricondotti di nuovo ad indagare le *disposizioni naturali* degli uomini relativamente alle cose ora ricercate.

L'esame generico che ne abbiamo fatto dietro i *fatti* notorj delle qualità e difetti umani ci ha accertati bensì d'una *capacità* a conformarci all'ordine sociale, e di un interesse generale a farlo; ma la grande *fallibilità* di spirito, l'indefinita *cupidigia* di cuore, l'estrema *limitazione* di forze, la *varietà* d'ingegno, la *divergenza* particolare di subalterni interessi, ci rendono palese quanto sia difficile in una moltitudine varia di persone l'ottenere universalmente e costantemente,

come l'ordine sociale esige, la tripilce unità sopra prescritta. Anzi, considerando le cose più attentamente, si scopre che, a proporzione che le facoltà si sviluppano, gl'interessi particolari si moltiplicano, i mezzi di conservazione si aumentano, ella è cosa *impossibile* l'ottenere dai particolari intieramente *abbandonati* al proprio *privato* arbitrio, *universalmente* e *costantemente* le disposizioni e gli stimoli uniformi e vittoriosi che a ciò fanno d'uopo; e quindi in ognuno la *libertà* ed *uniformità* di opera indispensabili all'esecuzione dell'ordin sociale. Niun fatto v'ha che più di questo sia palese, certo e contestato da tutta la storia conosciuta dell'umanità.

Posto questo fatto, ponderate tutte le note disposizioni favorevoli e contrarie della natura umana, e riferito il tutto all'intento dell'effezione e conservazione dell'ordin sociale, ne emerge in una guisa irrefragabile la *Necessità* della creazione e conservazione di un *Potere* valevole ad illuminare, interessare e rinforzare la libertà degli uomini aggregati in quella maniera *unica*, universale e costante che l'ordine essenziale della socialità prescrive. E siccome un tal potere si rende *necessario* per *ovviare* alle aberrazioni, reprimere gli attentati e ricondurre all'ordine i poteri *particolari*; così dalla natura stessa delle cose

si esigono due condizioni simultanee: la prima ch'esso unicamente *supplisca* in que' casi, in cui l'andamento *naturale* delle cose umane non opera rettamente da sè; e la seconda, ch'esso per la sua vigorìa sia *superiore* alle forze d'ogni privato, o di pochi, e per sè capace a correggere ed a reprimere quegli atti dei singoli, i quali o per ignoranza, o per interesse tentano naturalmente o di torcere, o di corrompere, o di non effettuare la necessaria *unità* di opera spesso ricordata. Le facoltà e le condizioni costituenti questo potere, e l'ordine delle funzioni di lui, sono dunque precisamente e irrefragabilmente *determinate* e *misurate* dai rapporti reali di fatto irreformabile che lo rendono *necessario*, tal che nell'ordine di natura e di ragione ogni arbitrio rimane evidentemente escluso. Anzi la natura delle cose ne fissa così invariabilmente le *condizioni*, che mediante la cognizione di esse, si può sicuramente giudicare in che debba consistere la *licenza* e la *tirannìa*.

Oltracciò non v'ha d'uopo di osservare che il *titolo* di ragione della fondazion di codesto superior potere risulta così necessariamente dai *fatti reali* delle cose riferite alla esecuzione dell'ordine essenziale e naturale delle società, specialmente inoltrate ad un

certo punto, che per quella stessa ragione che *l'ordine* sociale è un dovere e un Diritto di natura il quale non abbisogna di altro *titolo* di ragione che quello della sua necessità ond'effettuare l'ordine morale; per quella stessa ragione, io dico, la *creazione* e la conservazione del potere *superiore* di cui parliamo, renduto viene dalla irreformabile discordanza dei particolari abbandonati *a sè soli Rimedio necessario* all'esecuzione e conservazione dell'*ordin sociale*.

I difetti della moltitudine dei socj abbandonata a sè sola ci indica bensì la necessità del potere *superiore* di cui parliamo, e determina le facoltà e le condizioni del regime di lui; ma per sè medesima non ci suggerisce *d'onde* dobbiamo ricavarlo, nè *in chi* debba veramente risiedere. L'abitudine di vivere sotto l'impero dei governi umani ci fa correre col pensiero ad investirne gli uomini. Questo però non viene autorizzato dal concetto logico della cosa, ma solamente dallo stato di fatto delle cose della terra, le quali non offrendoci che la natura fisica, nel modo che sopra fu avvertito, ci costringono a rivolgerci di nuovo agli uomini. Ma parlando rigorosamente e giusta il *concetto logico* della cosa medesima, noi non troviamo una *connessione* essenziale fra queste due idee: è necessario

alle società un *poter superiore* illuminante e costringente, dunque debbono esser gli uomini stessi i soggetti costituenti siffatto potere. E per verità se esistessero su questa terra esseri superiori agli uomini, i quali fossero *naturalmente* e *certamente* dotati di tutti i lumi, di tutto lo zelo, di tutta la potenza, di tutte, in una parola, le facoltà conosciute e convenienti a rimediare con una positiva e promulgata Legislazione, e con una amministrazion visibile ed efficace, alle *cagioni* che rendono necessario il poter superiore di cui ragioniamo; in tale ipotesi il genere umano, volendo ottenere il proprio ben essere col mezzo necessario della società, sarebbe tenuto a rivolgersi ad essi, ed invocare il loro ajuto, e potrebbe con fiducia al loro pieno arbitrio affidare il regime delle società. In questo senso pertanto dir si può che il governo della moltitudine *conviene naturalmente* ai più illuminati, e insieme più virtuosi. Ma una cotal stirpe superiore e perfetta di esseri con tutte le figurate condizioni non esistendo su la terra, ecco di nuovo che le società ricorrer devono a *sè medesime*, e formare colle *loro forze comuni*, ed affidare a chi più loro conviene la direzione del poter *superiore* mentovato, il quale dalla natura stessa delle cose, altro non spiegandosi, viene *teoreticamente*

atteggiato, limitato e diretto giusta l'ordine accennato testè. Ecco pertanto il Civile Governo; ecco il titolo suo di ragione, le basi delle facoltà, dei doveri e diritti di lui: in una parola, ecco l'*ordine teoretico* essenziale *di ragione* della *fondazione*, e delle *funzioni* d'ogni civile governo della terra.

Io chieggo di nuovo ad ogni persona ragionevole: Se qui abbiavi nulla di arbitrario, nulla che non sia generato, determinato e misurato dal grande ed unico principio della *necessità?* Io sfido tutti gli schiavi venduti al dispotismo, e tutti gli amatori dell'eccesso della libertà a mostrarmi un solo anello di tutta questa catena, che non sia renduto solido ed indispensabile dalla irreformabile forza dei fatti, e dalle connessioni irrefragabili della ragione.

DELL'ORDINE NECESSARIO PRATICO SPECIALE DELLA COSTITUZIONE DEL GOVERNO.

Ma quest'abbozzo non è ancor compiuto. Tosto che per creare ed affidare il poter del governo siamo costretti a volgerci a quella società d'*uomini*, in cui riseggono perpetuamente i difetti che rendono il governo *rimedio* necessario: e tosto che tali difetti

sono *inerenti* alla natura umana; e però possono per universale principio essere *comuni* tanto a chi comanda, quanto a chi ubbidisce, volendo noi effettuare il governo a prima fronte incontriamo un *ostacolo naturale*, cioè un difetto, al quale conviene di nuovo rimediare per soddisfare al fine primario dell'ordine. Or ecco una particolare necessità, alla quale è forza di provvedere, altrimenti noi siamo defraudati dell'intento nostro. Siamo dunque spinti in una maniera inevitabile a ricercare: » Come nel costituire un civile go» verno *umano* in vista dei difetti di spirito e » di cuore *comuni* a tutti gli uomini, si possa » fare in modo ch'esso in fatto pratico non » riesca *frustraneo* o *violento;* ma in vece *effi-* » *cace* ed *analogo* all'intento pel quale abbiam » veduto esser egli *necessario?* » Nota bene che coll'essere *frustraneo* non si provvede al bisogno di ragione e di fatto della società, perchè l'esecuzione dell'ordine di giustizia e di utilità sociale non viene effettuata; e però è forza soggiacere a tutti i mali dell'*anarchìa;* e così, per una maniera riflessa, il governo rendesi per *difetto* nocivo. Coll'essere poi egli formalmente *violento*, torce la forza governatrice dal retto suo ordine, e comprimendo la libertà, e sacrificando la giusta utilità dei più, viola tutti i doveri proprj ed i diritti altrui.

Allora chi governa, essenzialmente mancando alle condizioni della sua costituzione, risulta un positivo gravame, cui la società è in diritto e dovere di frenare, o di cangiare in forza di quel diritto e dovere inviolabile che ha la medesima di difendere il suo ben essere, e quello d'ogni singolar membro che sta unito per l'unica condizione del bene, e del vantaggio proprio e comune, come sopra fu osservato.

Ognuno di leggieri comprende che la soluzione del proposto problema deve offrire tutte le parti dell'*Ordine speciale-pratico* tutto proprio della *Costituzione* dei civili governi tratta dai rapporti generali di fatto della natura delle cose e degli uomini. Quest'ordine riguardato nella sua *generazion logica* è l'ultimo dei mezzi subordinati al fine della più felice conservazione del genere umano, come chiaramente rilevasi dalle cose fino a qui discorse. Egli di più vedesi tanto *necessario* al conseguimento del fine delle società, quanto è quello della fondazion *teoretica* della sovranità direttrice per le medesime società. Anzi la ragione (cioè i difetti dell'umana natura), la quale rende necessaria e legittima la creazione di un poter supremo per contenere ed ajutare *i più*, rende pur necessario, e di diritto, ordinare le cose in modo, che il

potere de' governanti venga ora contenuto, ed ora ajutato affine di servire al giusto e necessario intento *dei più.* Ma tropp'oltre io trascorrerei, se mi occupassi qui della soluzione di questo problema.

REGIME DELLA FORTUNA, OSSIA DELLA NATURA, DISTINTO DA QUELLO DELL' ARTE.

Piuttosto senza traviare dai rapporti dell'oggetto e del motivo, pel quale ci fu d'uopo di tratteggiare rapidamente un abbozzo dell'edifizio ordinato e *razionale* delle umane società, cioè senza dimenticare che l' intenzione nostra si fu, ed è quella di far sentire la connessione e le relazioni concordi della formola esposta (§. 366) con tutto il sistema di ragione teoretico e pratico generale della conservazione umana determinato e collegato dalla incessante *necessità* della natura; e senza eccedere finalmente le competenze delle nozioni fondamentali che esponiamo, io credo necessario di ripiegar la mia attenzione sopra una circostanza di fatto decisiva per tutto il sistema, e di compiere così all' incarico assunto di connettere e giustificare la formola allegata.

Da quello che abbiamo dimostrato risulta che tutto l'ordine delle cose esposte fino a qui

dev' essere *immaginato* ed eseguito dagli *uomini*. Ma risulta del pari ch'essi tutti nascono *ignoranti, fallibili* e *cupidi*, nel mentre però che sono capaci di cognizioni, di verità e di concordia, delle quali cose hanno bisogno ed interesse indispensabile di acquistare il possesso e di mantenere il vigore. Non volendo noi pertanto, nè potendo procedere per un circolo infinito, possiamo trasportarci col pensiero ai primi esordj dell'umano incivilimento; e là avendo da una parte avanti alla mente tutto il modello dell'ordine necessario sopra tratteggiato, e dall'altra lo stato del genere umano abbandonato a sè solo, possiamo raffigurare il primo come un sistema puramente *teoretico* ma *necessario*, cui gli uomini dovranno effettuare se vorranno soddisfare a quel bisogno e a quella spinta, con cui la natura delle cose imperiosamente li chiama al bene. Ma nello stesso tempo noi veggiamo che senza conoscerlo non possono seguirlo con *costanza*, con *unità* e con *verità*.

Cosa risulterà da questa considerazione paragonata? È troppo manifesto che noi dovremo conchiudere che il genere umano dovrà necessariamente vivere lunga pezza sotto l'*educazione* della *sola natura* prima di passare a vivere sotto quella dell'*arte:* che sarà costretto a subire il regime della *fortuna* e

dell'errore prima di quello della Politica illuminata e beneficante: che per quella gran legge, che nulla si fa, nè si può fare dagli uomini tutto ad un tratto, per un corso di tempo ora non commensurabile il regime della natura e dell'arte, l'influenza della fortuna e della Politica dovranno operare insieme confuse, e produrre i fenomeni morali e politici fino a che le viste e le direzioni *casuali* perdendo a grado a grado il loro dominio, ed a pari passo aumentandosi quello delle direzioni *ragionate* ed estese, vengano finalmente le une dalle altre a separarsi così, che l'impero loro sia ridotto rispettivamente ai *massimi* e ai *minimi* termini, nei quali da una parte la *necessità nociva* e l'*accidente* si veggano ristretti a quel minimo punto, a cui le forze umane possono angustiarli; e dall' altra la *necessità utile* e le *provvidenze ragionate* si veggano ampliate a quel massimo segno, al quale a queste stesse umane forze è concesso di arrivare.

Ma prima che si giunga a questo punto, l'ignoranza e i lumi, la cupidigia e la virtù, le troppo dispari forze e gli equilibrati poteri, i quali ora per accidente, ed ora temporalmente appariranno nel caos del mondo morale, dovranno necessariamente produrre sì nell'interno che nell'esterno delle società

tutte quelle immense e variate vicissitudini di *beni* e di *mali*, i quali nell'ordine necessario della unificante natura sono frutti naturali della verità preconosciuta e degli errori ricevuti, degl'interessi illuminati e delle cieche cupidigie, delle forze equilibrate e degli sfrenati poteri. Mercè l'azione inevitabile (§. 278, 279) di queste produzioni, gli uomini di loro natura perfettibili, ma sempre spinti al maggiore *utile* loro, subiranno, è vero, un penoso e alternativo tirocinio; ma sì i beni che i mali gli spingeranno perpetuamente, e li faranno or più or meno proceder oltre verso quello stato di *equilibrio vitale* che è l'ultimo termine, al quale la natura guida imperiosamente le cose nell'ordine sì fisico che morale. Molti corpi ondeggiano su la superficie d'una corrente: sebbene trabalzati qua e là dalle onde tutti non siano condotti al mare, pure in un dato numero vi giungono. Allora alcune delle nazioni che sopravanzarono le altre per quella stessa cupidigia che estende le sue forze sopra le cose e gli uomini, o per una necessità esterna ed inevitabile derivante dal corso delle cose o dagli accidenti fisici, serviranno o di eccitamento, o di *maestre* alle più deboli ed ignoranti, o di vindici dell'ordine equilibrante della natura, la quale non permette che gli

uomini e le società siano costantemente ignoranti, desidiose e disordinate. Allora al regime originario e nativo della natura si aggiungerà quello degli uomini che offendono e resistono, che dominano e ubbidiscono per promovere la grand'opera dell'ordine equilibrante e successivo della natura.

Così la *natura* è fatta madre dell'*arte;* e l'arte diviene *parte* del magistero di *fatto* della natura. A proporzione poi che l'arte nasce e si perfeziona, ella riagisce su la natura, e la seconda nel suo invincibile e *diretto* andamento per condurre a fine l'opera di lei. Gli uccelli fabbricano i loro nidi, i castori le loro case, i bruchi il loro bozzolo, e con questa naturale industria vanno al fine, a cui la natura li chiama. Gli uomini costituiscono le civili società, immutano la superficie dei continenti, e procedono anch'essi al fine del grand'ordine dell'universo.

Ma al genere umano importa in tutti i momenti della sua esistenza di *evitare* i mali, e di *conseguire* il bene. Se dunque per i lunghi e tortuosi giri della fortuna ciò non può conseguire, o meno il può colla pervicacia e colla crudele ingordigia d'una falsa Politica; se ogni ritardo è un nocumento alla felicità non tanto pel bene che non si ottiene, quanto pei mali positivi che si soffrono alme-

no da coloro che più presto si resero soverchiamente superiori a noi: egli è dunque manifesto che il sistema teoretico dell' ordin sociale; o per parlare in generale, il sistema utile della *necessità* dev'essere adempito nella maniera più *breve* ed *efficace* possibile. La perfezione d'un metodo di *cognizioni* consiste nel ritrovare la verità nella maniera la più breve e la più sicura possibile. La perfezione d'un metodo di *condotta* sì pubblica che privata connessa, subordinata ed atteggiata dalle cognizioni del vero (§. 280-286) consisterà appunto in questa *brevità* ed *efficacia*. La *brevità* è necessaria per evitare tutti i mali di un ritardo dannoso: *l'efficacia* è necessaria, perchè si tratta di *movere* la *forza operativa* di esseri *attivi*. Come prima di ragionare con *artificiali* metodi, l'uomo ragiona con quello che si chiama *logica naturale;* così prima di operare con una perfetta *moralità*, e con formali precetti politici, le nazioni si conducono col senso confuso di utilità determinato dalle circostanze avventizie. I fenomeni che ne nascono, ossia le pubbliche transazioni, sono un risultato in ragion composta derivante dalla *costituzione* fisico-morale degli uomini, ossia dallo stato delle cognizioni e delle passioni, e dagli stimoli originati dall'andamento necessario della fortuna. Ma siccome la ragion

naturale diretta dal buon metodo si appella *ragion* naturale *perfezionata*; così l'ordine morale di fatto retto dalla illuminata Politica si dovrà dire *ordine* naturale e morale di fatto *perfezionato*. Questo non è sostanzialmente diverso da quello della natura; ma egli è lo *stesso* ordine elevato colla forza e colla precognizione umana ad ottener, nella maniera la più *breve* e la più *efficace* possibile, l'intento della *sicurezza* e del ben essere, al quale la natura tende per sè medesima.

Eccoci pertanto a perfetto contatto della formola espressa; ed eccola raccomandata per ogni aspetto al sistema intiero dei doveri, dei diritti, delle virtù, e ad un tempo stesso sottomessa al principio unico della *necessità naturale* del grand'ordine dell'universo.

Essa vien riportata alla forza del *governo;* ma questa forza medesima essendo in sostanza il potere di più uomini riuniti, sarà al cospetto dell'ordine naturale un *atto* di molti esseri *dipendenti* dall'impero della natura, non solo in quanto al dovere di osservare la giustizia; ma eziandìo per la *potenza di fatto* a procacciare l'utilità nelle diverse età, luoghi e contingenze. Come *prima* d'ogni artificiale direzione, il regime della natura *sola* fa tutto; così *dopo* che l'arte ha consumato tutti i suoi sforzi, la natura palesemente tiene la bilan-

cia degli Stati. Se la forza secreta e imperiosa dell' ordine naturale prima dell' arte in un determinato punto del globo diede le prime spinte al mondo morale; essa pure, dopo che l' arte *esaurì* tutti i suoi congegni e la sua potenza, ne regge le opere, ed attribuisce la *preferenza* ad una più che ad altra nazione. Nella prima epoca essa è una scintilla di fuoco che entra in un caos informe ed inerte per incominciare il movimento; nell'ultima, essa è un Sole che regge un sistema armonico con ordine, silenzio e felicità. Io non dico tutto: essa è veramente la sola che nel *frattempo* della lunga lotta fra l' ignoranza e la scienza, fra l' intemperanza e la virtù, fra il mal inteso interesse e la più illuminata provvidenza, lotta cagionata dal regime unificato ed equilibrante di lei, urta, riagisce e conduce il mondo morale per avviarlo su l' unica corrente dell' eterno inviolabil giusto, conforme al *regime equilibrante* che regna in tutto il suo sistema. La felicità delle nazioni dipende dal saper *conoscere* le vie di questo regime. E siccome egli è impossibile all' uomo il conoscerle tutte ad un tratto e per forme generali; così quel popolo è più *felice* e potente di un altro, che *più presto* giunge a scoprirle, e ad uniformarsi alla loro sanzione.

§. 370.

Riflessioni.

Prima osservazione sul titolo di ragion naturale della costituzione, e dell'ordin morale delle civili società.

Confutazione di Montesquieu.

Ripieghiamo ora l'attenzione sul prospetto delle cose nel precedente paragrafo discorse, e riconduciamo il ragionamento alle ricerche proposte al principio di quest'Articolo (§. 362). Il primo e più vistoso oggetto che si presenta si è l'*organizzazione* delle basi della *civile* società. Questa in certa guisa è una specola che ci *orizzonta* in tutto il prospetto delle cose trattate fino a qui. Noi non abbiamo avuto bisogno per iscoprire e legittimare l'origine e la struttura delle *civili* società nè di *rinunzie* ad alcun diritto di un preteso *stato* di natura, nè di contratti, nè di depositi, nè di verun altr'atto di positiva instituzione umana; ma dai puri rapporti reali e naturali delle cose, necessarj per l'esecuzione dell'ordin morale, abbiamo tratti i titoli e le condizioni di ragione di queste civili società. Qui prego il mio Lettore a rileggere quello che fu premesso di sopra (§. 208, 213-218).

Se la cosa non istesse così, niuno ritrovar potrebbe il mezzo legittimo onde convertire l'*esistenza* e l'*ordine* sociale (da cui dipendono tanti doveri e diritti) in un vero e rigoroso Jus *naturale e necessario*, come sono veramente. Non esistendo in natura che uomini singolari, non si può incontrar vero dover rigoroso e *necessario*, se per fatto indeclinabile *di natura* non divien mezzo *indispensabile* del ben essere naturale di ognuno (§. 146, 150, 216). Affine pertanto che l'ordine sociale riesca un dovere ed un ordine *necessario morale* di natura, egli è d'uopo che in forza del sistema superior delle cose sia fatto *mezzo necessario* per conseguire il fine del dovere e dell'obbligazion naturale. Ma dietro i fatti i più chiari ed i più autentici risulta che lo stato e l'ordine sociale descritto appunto è tale: dunque egli è ridotto a rigoroso e *necessario* dovere e Diritto naturale. Ma una condizione indispensabile ed essenziale dello stato sociale si è l'ordine della *giustizia comune*, come si è poco fa veduto, e largamente trattato, in addietro (§. 235 - 239, 241 - 246, 256 - 269). Dunque la medesima *forza obbligatoria* della *giustizia assoluta*, la medesima teorìa di *utilità personale* della giustizia *assoluta*, vengono mercè di questa connessione trasfuse nella giustizia *comune*; ed anzi la

comune giustizia viene per quest'aspetto così *convertita* nell'assoluta, ed identificata con lei, che trasfonde a tutto il sistema dei naturali doveri e diritti *sociali* lo stesso carattere di *necessità*, lo stesso grado di valore, la stessa forza obbligante di utilità che è propria all' ordine il più astratto della felice conservazione dell'uomo (§. 216-218); senzachè l'uomo sotto l'impero dei civili governi debba *mai servire* all'altr'uomo, ma unicamente alla *necessità* della natura ed al proprio utile, come fu altre volte osservato (§. 256-269).

Mercè di questo nodo fabbricato dalla mano stessa della necessità naturale, unico principio direttivo da noi assunto, resta legittimato e insieme determinato l'ordine dell' *amministrazion* degli Stati. I poteri della costituzione degl'imperj civili vengono organizzati e diretti dalle condizioni essenziali dell'ordin sociale, e dai rapporti naturali e inevitabili delle cose così, che tutto vien retto, accentrato ed armonizzato da un *solo* e *generale* principio, in forza del quale, lungi che l'*uguaglianza* e la *libertà* di verun uomo rimangano violate giammai, all'opposto vengono da per tutto estese, avvalorate e confermate senza incontrare veruna eccezione, o limitazione.

Dire con Montesquieu, e colla folla di tanti altri scrittori » che gli uomini hanno » rinunziato alla naturale indipendenza per » vivere sotto leggi politiche (§. 338) »; ordire la favola di questa pretesa rinunzia, e studiarne poi il testo come se contenesse i titoli unici e primitivi della naturale libertà del genere umano: egli è lo stesso che dire che un bambino rinunzia alla naturale indipendenza per vivere sotto il regime d'una madre, o d'una nutrice che lo alimenti e lo ajuti a camminare, e di genitori che colle loro cure procurino di sviluppare in lui un temperamento robusto, uno spirito illuminato ed un cuore virtuoso. Non v'ha alcuna femmina volgare, la quale non gridasse qui: Che razza di rinunzia è questa mai? Dunque la debolezza, l'ignoranza diverranno oggetto di rinunzia? Dunque una *sventura*, la quale negli orfani e negli esposti reclama la compassione d'ogni uomo, si considererà un *diritto*, un *bene*, una *proprietà* di cui l'infanzia si spogli? I Filosofi che si vantano di dettar dogmi per reggere le nazioni, cadono in codeste stravaganze?

Io poi soggiungo che per principio fondamental di ragione questa maniera di riguardare il *titolo* (§. 185) originario delle *civili* società da una parte involge un sup-

posto *di fatto* che è *falso;* e dall'altra parte, se questo supposto che racchiude si dovesse concedere come vero, si priverebbero le civili società d'ogni *titolo fondamentale* inducente doveri e diritti di *Jus necessario*, per autorizzare in vece o la licenza e l'anarchìa, o la schiavitù e la tirannìa.

Dico in primo luogo che racchiude un supposto *di fatto* che è *falso*. Questo supposto si è l'*indipendenza naturale*, a cui si asserisce gli uomini rinunziare. La somma delle cose riducesi a scoprire: Se, dato un fine a cui l'uomo per sua natura tende, dato un ordine di coesistenza nel sistema dell'universo, e data la costituzione e le originarie disposizioni del genere umano, sia dalla natura stessa delle cose fissato un *ordine necessario* della conservazione e del *ben essere* di lui, o no (§. 78-100, 131-134, 142, 145).

Se un tal ordine è fissato, senza del quale il genere umano non possa felicemente e perpetuamente conservarsi e riprodursi, in tal caso la naturale *indipendenza* di lui riferita al *proprio bene* (poichè d'una indipendenza rovinosa e micidiale non conviene far parole) *in che* consisterà? Ognuno risponde che questa *naturale* ed *utile* indipendenza consisterà nell'*esenzione* da tutti que' vincoli ed ostacoli, dai quali l'opera della necessaria conser-

vazione e del ben essere naturale dell'uman genere potrebbe rimanere offesa, o impedita. Ma se tutti i fatti dimostrano che abbandonati gli uomini in uno stato di selvaggia solitudine soggiacciono a tutti codesti vincoli ed ostacoli; e per lo contrario col mezzo delle civili società ben costituite li rimovono; ed anzi le circostanze *necessarie* di questa terra rendono *indispensabili* tali società per rimoverli, e per aver ajuti onde effettuare la *libertà* dell'ordine: dunque ne risulta essere positivamente *falso* che originariamente esista una reale *indipendenza* valutabile in diritto che possa essere o no rinunziata; e per lo contrario, che la vera naturale *indipendenza conforme* ai rapporti della stabile e progressiva conservazione del genere umano non si può trovare e mantenere che nelle civili società modellate colle condizioni sopra stabilite dell'ordine necessario della natura. Se a me è *necessario* un *ajuto* per salire ad un dato luogo, non si dirà mai ch'io perda la mia libertà di camminare prevalendomi di quell'ajuto; ma per lo contrario dirassi che per salire colà col mezzo di quell'ajuto, io acquisto libertà, e l'estendo; e tanto più valida ed estesa l'acquisterò, quanto più valido e pieno sarà l'ajuto di cui potrò prevalermi. Lungi pertanto che nell'ordin morale dello

stato sociale l'uomo rinunzi alla naturale indipendenza, egli anzi l'acquista, e tanto più egli l'acquista, quanto è più perfetta la società. Regola generale: Il vero aspetto, sotto del quale riguardar si deve la civile società costituita secondo le descritte condizioni, egli è quello di *Ajuto necessario* per il genere umano ad eseguire le leggi indispensabili della giustizia naturale, che sono pur quelle della naturale felicità di lui. L'*uguaglianza* e la *libertà* sono così *essenziali* al Diritto naturale, come gli attributi che ne costituiscono la definizione, dei quali attributi esse non sono che un'espressione equivalente.

O convien dunque negare la *necessità* delle società per la *moralità* e la sicurezza degli uomini, il che ripugna a tutti i fatti noti e a tutte le dimostrazioni di ragione; oppure è forza concedere che in materia di diritti *l'indipendenza* figurata da Montesquieu e da tanti altri è una chimera, anzi una *falsità* che conduce all'assurdo.

Si pretenderebbe per avventura di negare la *necessità* originaria dello stato sociale nel senso più volte spiegato? In tal caso si negherebbe formalmente che lo stato di società racchiuda il carattere e il *titolo* fondamentale di natural dovere, e d'obbligazion *morale* sì teoretica che pratica (§. 87, 88, 141, 146,

150): e però, figurati gli uomini a guisa o di bestie o di altrettante divinità bastanti a sè stessi, ne risulterebbe la dissoluzione d'ogni ordine di Jus *necessario* valevole a sottomettere legittimamente, o fino ad un dato punto e non più la loro libertà ad un'opera comune, ed a rispettare tutti que' vincoli e subire que' sacrifizj che lo stato sociale esige (§. 252-256, 259-268). Ond'ecco o la licenza e l'anarchìa, o la schiavitù e la tirannìa. Le prime si verificano se facciamo valere in favore della moltitudine la mancanza d'ogni *vincolo necessario* fra la società e il ben essere d'ognuno; e però leviamo di mezzo il fondamento d'ogni *dovere:* le seconde sono inevitabili, se prescindiamo dalla *misura* di ubbidienza indotta dal *fine doveroso* e naturale, per cui rendesi necessaria la civile società, e vi sostituiamo una mal pensata soggezione illimitata, forse *in fatto* dichiarata talvolta, o una pretesa conquista e proprietà delle cose e degli uomini attribuita a chi comanda, per cui taluni non arrossirono di porre il *feudalismo* fra i diritti naturali, e di figurare *Imperj patrimoniali*, e per proprietà privata ereditarj, i quali non possono nemmeno esistere in buon Diritto naturale ne' particolari patrimonj. E questo era il secondo degli assunti che testè mi proposi di provare.

Se Montesquieu e tanti altri Pubblicisti in vece di confondere il jus *nativo* ed *originario* col Jus *naturale* propriamente tale; se in vece di torcerne e mutilarne il concetto, limitandolo ad un uomo in istato d'insociale solitudine [1], lo avessero figurato sotto il suo vero aspetto, qual è quello di un complesso di leggi, o di risultati diretti a provvedere alla sorte, o al fine naturale dell'uman genere, *in quanto* vengono determinati dai rapporti *reali* e *necessarj* della natura; se dietro questa ovvia ed universale idea che contempla l'uomo in tutti i secoli e in tutte le epoche della vita civile per coglierne i rapporti necessarj indotti dall'ordine reale e natural delle cose, avessero avvertito che il Principio della *Necessità dell' ordine* naturale riesce *unica fonte* e *norma* unica delle leggi di ragione di qualunque ordine, non sarebbero forse caduti in questi ed in tanti altri errori, ed omissioni sterminate. Ma Montesquieu mancava, come vedesi, di questa nozione, e però mancava

---

(1) » Avant toutes ces lois, sont celles *de la natu-* » *re;* ainsi nommées, parce qu'elles dérivent unique- » ment de la constitution de notre être. Pour les con- » noître bien, il faut considérer un homme *avant l'éta-* » *blissement des sociétés*. *Les lois de la nature* seront » *celles* qu'il recevroit dans un *état pareil* ». *Esprit des lois liv. 1. chap. 2.*

della prima e massima guida per trovare il vero, il giusto e l'utile morale e politico; anzi non possedeva nemmeno la vera definizione della *legge in generale*, come scorgesi da quella ch'egli adduce, in cui confonde la *causa* coll'*effetto*, e la *natura* della cosa colle *fonti* originarie da cui deriva. (1)

Dopo queste considerazioni, io prego il mio Lettore a richiamare l'esordio di questo

---

(1) » Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les *rapports* nécessaires qui dérivent de la » nature des choses ». *Esprit des lois liv. 1. chap. 1.*

La *struttura* della calamita, e quella del ferro dipendono dalla natura, dalla quantità e dall'ordine, con cui gli elementi loro si trovano esistere nell'una, e nell' altro. Codesta struttura rispettiva stabilisce fra la calamita ed il ferro un rapporto, in *virtù*, ossia in *conseguenza* del quale nasce il fenomeno, o l'effetto dell' *attrazione*. L'attrazione è una legge di natura. Ma questa legge è un *effetto*. Quest'effetto non è il rapporto, ma ciò che *risulta* da questo rapporto. Pare dunque che Montesquieu sarebbe stato più esatto se avesse definito le leggi in *generale*: » i *risultati*, ossia le *conseguenze* dei rapporti che sono fra gli esseri ». Io ho creduto di dover definire in questa maniera la *Legge* nel senso il più ampio possibile (§. 85, 86). Oltracciò mi è parso necessario d'indicare in che consistano i *rapporti* attivi d'onde risultano le leggi (§. 162).

Il celebre Carlo Bonnet, cui io ho seguito in questa osservazione su Montesquieu, aggiunge che in un libro, come quello dello Spirito delle Leggi il quale

Articolo (§. 362.), e ad osservare se abbiamo bastantemente soddisfatto alle ricerche relative alla fondazione e alle facoltà dei civili governi, ed a quella che riguarda l'unificazion di valore della giustizia *comune* colla giustizia *universale*. In forza del principio essenziale al natural Diritto, cioè del principio della *necessità* nemmeno in origine imputabile all' arbitrio umano unica fonte legittimante le disposizioni dell'ordin naturale e delle leggi politiche che ne derivano, parmi d'aver determinato e convalidato quanto basta le cagioni *di ordine* generatrici delle civili società, le condizioni ad esse necessarie per soddisfare al fine loro naturale, e le basi che devono inevitabilmente servir di norma all'amministrazion pubblica degli Stati. Tocca alla scienza del Diritto politico lo sviluppare queste basi, lo studiare tutta la serie *dei mezzi* richiesti ad effettuarle, e il tessere tutta la teorìa dell'ordine sociale e governativo.

---

da cima a fondo non è che una *Teorìa di rapporti*, era bisogno di definire *cosa è rapporto*. Veggasi *Essai analytique sur les facultés de l'ame chap.* 27.

Io colgo quest' occasione per rendere un omaggio di sincera stima e gratitudine alla memoria di Bonnet, il di cui libro ora citato fu nella mia adolescenza quello che più d'ogn'altro contribuì a formare la mia ragione, ed ha servito di una vera ginnastica al mio intendimento.

La giustizia *comune* poi, e le obbligazioni *logiche* di lei acquistarono tutto *l'interesse* della giustizia assoluta, e tutta la forza attivamente obbligante l'agente morale umano. Allora la società civile comparve, dalla forza e dal magistero della *necessità* imperiosa della natura, vestita del carattere eterno di *ajuto necessario* per ottenere la massima utilità personale dell'uomo.

Segnata in questa maniera la connessione indissolubile fra le civili società ed il general sistema dell'ordin morale; e soddisfatto almen per cenno alle ricerche instituite (§. 362), passiamo a volger l'attenzione alla *formola* sopra recata (§. 366). Da quello che fu detto ci accorgiamo risultare fra lei, e tutto il sistema di ordine morale e necessario una tale connessione ed unità, che l'arte politica rivolta ad eseguire l'ordine sociale non forma che l'espressione della morale obbligazione pratica (§. 146-153) sotto termini più speciali. L'impresa che nella formola suddetta abbiamo divisata si è *elevare* i poteri delle nazioni della terra alla maggior sicurezza e felicità sì nell'interno che nell'esterno; e questa è appunto l'opera, a cui la forza dell'ordine naturale sì per fatto che per ragione deve tendere, e per cui la formazione delle civili società fu dimostrato essere il mezzo necessario. *L'ope-*

ratore, che secondo la detta formola deve promovere quest'impresa, è il governo; e lo *stromento* sono le *forze unite* della società. Or bene; *l'esistenza* e i *doveri* di quest'operatore, la *creazione* e la direzione di siffatte forze scorgonsi ora, da quello che fu detto, essere *create*, *legittimate* e rese *necessarie* dai rapporti inevitabili *di fatto*, e da tutto lo spirito dell'ordin morale di natura; nè avere, o poter avere altro *intento* che quello della mentovata formola.

§. 371.

Seconda osservazione sul titolo di diritto, su l'indole e la misura dell'incivilimento delle società. Ricerche relative.

Al principio di quest'Articolo (§. 362) abbiamo accennata la necessità di ridurre a Diritto *pubblico* naturale e *necessario* il principio e i progressi dell'*incivilimento*. Questo è in sostanza ciò che abbiamo espresso nella recata formola (§. 366.) colle parole: » Ele- » vare mediante l'azione di tutte le forze so- » ciali, e salva la legge della continuità, nella » maniera la più breve e la più efficace possi- » bile i poteri di un popolo a quello stato, in » cui ottenga la maggior sicurezza, e felicità. »

Più cose racchiude questa parte della prodotta formola. Ora esaminiamo quel tanto

che riguarda i titoli *originarj* che rendono necessario l'intento espresso in quella. Dalla definizione dell'obbligazion *morale-pratica*, e dall'analisi dei termini di essa (§. 146-154) consta essere indispensabile all'uomo sì la piena *precognizione* dell'ordine teoretico della massima utilità stabilito dalla natura a pro del genere umano, che la *libertà* dei poteri esecutivi di lui ond'effettuare l'ordine della sicurezza e felicità. La *necessità* di queste due condizioni risulta essenzialmente dalla *natura stessa* dell'agente morale umano, il quale non può liberamente e costantemente effettuare un sistema unico di condotta senza la precognizion del vero, la esenzione da ogni ostacolo, e gli ajuti convenienti onde supplire alla limitazione delle sue forze (ivi). Ma la precognizion del vero, e la libertà plenaria di cui parliamo, non si possono verificare in un essere nato *ignorante* e debole che mediante lo *sviluppamento successivo* delle facoltà fisico-morali di lui. Questo suppone una *facoltà* capace di un tale sviluppamento appellata *Perfettibilità* (§. 73, 74, 148, 166), e suppone eziandìo l'esistenza di cagioni, le quali pongano in un variato esercizio la detta facoltà.

Dal concorso pertanto di tutti i rapporti naturali insieme uniti risulta che la conser-

vazione *caratteristica* e propria del genere umano si è una conservazione eseguita col *perfezionamento* (§. 295); e però coll'azione delle cagioni eccitanti e promotrici del perfezionamento. Ma dall'altra parte risulta pur anche che la felice conservazione umana, eseguita col perfezionamento, non si può effettuare che *in* società, e per mezzo delle *civili* società (§. 167, 290, 369) atteggiate giusta l'ordine già descritto (§. 369). Dunque per necessaria conseguenza le cagioni eccitanti e promotrici del perfezionamento sono naturalmente annesse al *vivere civile;* il che indica che dal vivere civile dipende unicamente la conservazion felice propria dell'uomo. *Incivilire* una nazione significa ridurre una nazione al *vivere civile*. Il vivere civile poi consiste in un tale stato e genere di vita, col quale si effettuino in un dato popolo le leggi di quella socialità, le quali dalle circostanze naturali, in cui è collocato, sono rendute *necessarie* al ben essere di lui.

L'incivilire adunque di un popolo consisterà in generale nel ridursi ad un tal genere di vita coll'azione delle circostanze sociali; e però nell'essere spinto ed avvezzato mediante l'azione incessante dello stato sociale ad un tal genere di vita, col quale si effettui quel tal modo di esistere comune, e quel tal or-

dine di azioni fisico-morali, le quali tanto dai rapporti *generali* e naturali dell'umanità, quanto dalle circostanze imperiose di quel dato popolo, sono in ogni tempo rendute *necessarie* alla più felice comune conservazione di lui.

Sonovi certe cose, nelle quali le nazioni incivilite debbono convenire fra loro: e queste consistono nell'osservanza dei dettami della *comune gustizia* specialmente negativa (§. 228, 235, 242, 263). Ogni popolo, presso del quale i rapporti del giusto comune sono d'ordinario violati, fosse pur giunto al raffinamento maggiore in qualunque altro genere, non sarebbe mai un popolo incivilito; ma bensì barbaro o corrotto: il che, come vedesi, si oppone sempre al vero incivilimento. L'esercizio dell'autorità pubblica nel *tutelare* l'osservanza scambievole della giustizia e libertà sì nell'interno che nell'esterno delle civili società, forma dunque *parte* della formola dell'incivilimento. Dico che forma *parte*. Elevare la libertà, ossia i poteri d'una nazione, esprime molto di più che semplicemente *proteggere*, o difendere la libertà comune. Il proteggere e il difendere solamente la libertà potrebbe convenire anche ad un *aggregato* di esseri morali ed uguali, che dominati non fossero dalle leggi del graduale e

successivo perfezionamento. Ma il perfezionamento preso per sè induce la necessità di *spingere oltre* una nazione. Questa necessità è determinata in parte da certe circostanze, nelle quali non è punto necessario che le nazioni si *rassomiglino* per essere *incivilite*. Di queste circostanze è d'uopo di ragionare dietro i rapporti naturali e necessarj, nei quali *ogni popolo* trovasi collocato.

I pregiudizj popolari, i quali talvolta guadagnano i Filosofi senza che se n'avveggano, mi obbligano ad entrar qui in un qualche schiarimento. Egli è tanto più necessario, quanto più è importante il soggetto che qui si presenta. Egli può dirsi il punto completo ed ultimo che deve servir di norma a tutto il magistero della Politica degli Stati.

Ecco pertanto la quistione che si deve discutere: » La vera arte politica diretta dall'
» ordine in materia d'incivilimento, ossia cir-
» ca il modo più o meno raffinato di vita dei
» diversi popoli (ritenuta per altro da per
» tutto la giustizia), si deve essa prefiggere
» un *modello unico* di perfezione, oppur deve
» in più maniere *cangiare*, *estendere* e *gradua-*
» *re* le sue operazioni? » La presente quistione si risolve in un'altra, ed è: » Se esistano, o
» esister debbano o possano *circostanze* reali
» ed inevitabili, diverse presso i diversi po-

„ poli, valevoli a far cangiare il magistero „ della pubblica *sicurezza* e *felicità?* „

Fino a che noi consideriamo l'incivilimento come parte dell'ordin morale astratto, ossia come lo sviluppamento della ragionevolezza, e della libertà necessaria all'esecuzione dell'ordine universale, non prendiamo in considerazione se non che un soggetto *semplice* ed *uniforme* per tutte le nazioni. La vista generale, con cui si presenta questo soggetto, è troppo compatta per lasciarci travedere se l'incivilimento presso le nazioni tutte possa essere *uniforme*, o no. Rimane dunque a vedere se le *circostanze di fatto* reali delle cose possano permettere questa *uniformità*, oppure se esigano la *diversità*. Questa diversità può cadere sopra tre punti principali, cioè: 1.° Sul *tenore* del magistero; se debba esser variato, o uniforme fra le nazioni: 2.° Su l'*estensione*; fino a qual segno possa l'incivilimento esser promosso: 3.° Sul *progresso*; se debba essere assoggettato dalla Politica alle leggi della *continuità*, oppure possa essere affrettato o ritardato a piacere.

Per ora io non farò che sfiorare qualche idea relativa a questi quesiti onde servire unicamente di spiegazione alla formola sopra recata (§. 366). L'indole di questo Trattato fondamentale non mi permette di fare

di più. Io non so se bene io vegga, ma parmi che intorno a quest'oggetto fino al dì d'oggi non v'abbiano che due partiti estremi senza che esista alcuna teorìa certa e luminosa.

Alcuni scrittori specolativi di Politica si dichiarano assolutamente per il regime Spartano. Altri molti si dichiarano assolutamente per il regime Corintio. Gli uni non vogliono lasciare ad un popolo che quel poco di cui gli uomini abbisognano in conseguenza delle naturali e personali loro indigenze: gli altri li vogliono spingere anche con mezzi artificiali ad ogni maniera di raffinamento. Gli uni vogliono rigidamente conservare le prime forme d'una costituzion civile un tempo avuta, e far di tratto in tratto arretrar una nazione richiamandola a' suoi primordj: gli altri la vogliono spinta con innovazioni incessanti ad un punto estremo. Ma la verità risiede forse negli estremi? In codesti estremi partiti sarebbevi forse un abuso di quelle *astrazioni* e di quelle vedute *generali*, le quali applicate per salto alle cose pratiche somministrano risultati sempre inopportuni (§. 280-286, 355)?

Se il genere umano potesse vivere *contento* e *sicuro* collo stare perpetuamente attaccato ad uno scoglio, come un'ostrica, senza

avere altra briga che quella di aprire e di chiudere un guscio, lungi che *come Politico* io proponessi di elevare i poteri di lui affine d'introdurre un tenor di vita fattizio e raffinato, io mi guarderei perfino di parlare del principio per cui ciò riuscisse per avventura possibile. Se io ho ragionato del *perfezionamento*, io ne ho ragionato come di un mezzo *necessario* alla naturale ed ordinata conservazione dell'uman genere. Nel rimanente poi nè per *titolo* di pubblico *Diritto*, il quale comanda ai governi di non sottomettere la libertà umana a verun sacrificio che non sia *necessario* al conseguimento della conservazione ordinata e naturale degli uomini, unico scopo delle civili società (§. 242, 263, 353, 357, 369), nè in vista del principio della vera *utilità*, che forma lo spirito di qualsiasi ordine morale inducente obbligazione (§. 150, 193, 194, 209, 253-264), io non potrei nell' ipotesi figurata, in cui l'uomo vien pareggiato all'ostrica, esser autorizzato ad usare altrimenti di quello che ho detto.

Ma se dall'altra parte, contemplando in generale il sistema e la spinta delle inevitabili circostanze, m'avvenga di scoprire che il genere umano esser non possa *contento* e *sicuro* se non che *elevando* i proprj poteri fino al punto, in cui si trovi esaurire tutti i

mezzi e tutte le forze sue; in tal caso per lo stesso principio di *ragion necessaria* io stabilirò il *perfezionamento estremo* come dogma di diritto necessario, e come dover naturale e indispensabile della Politica. Così scorgesi che il nodo della controversia riducesi ad un articolo *di fatto*, per isciogliere il quale si richiede un esame di fatto eseguito con tutte le cautele prescritte ai problemi complessi e pratici (§. 48, 355).

Qui abbiamo prese in considerazione due ipotesi estreme e semplici. Ma può essere che *in realtà* niuna nazione sia situata precisamente come un'altra, e non richiegga nè l'uno nè l'altro estremo; ma che per maniere diverse sia atteggiata così, che all'uno o all'altro degli estremi più o meno accostar si debba in guisa, che rendasi *necessaria* una diversità di forma e di grado del perfezionamento affine di ottenere *sicurezza* e *ben essere*. Allora la formola della Politica perfezionante enunciata in una generalissima semplicità ridurrebbesi a significare che l'elevazion dei poteri delle nazioni può esser varia, e dev'essere spinta fino al punto, in cui i mezzi e il magistero di un popolo si trovino all'*equilibrio* della necessità, ossia si trovino essere così *capaci* a provvedere alle esigenze dell'ordine necessario delle cose, che nulla si lasci

dietro di quello che fa d'uopo nelle date circostanze onde *assicurare* e *render completa* la conservazion felice d'una nazione. In questo senso l'*esaurire* i mezzi riceverebbe un significato relativo e non assoluto, perchè sempre dev'essere riferito alle *varie* posizioni *necessarie* dei varj popoli.

Il buon metodo esige di entrare in questa considerazione. Sopra abbiamo esaminato l'ordine delle società sotto di un *semplice* aspetto, cioè in relazione allo scopo generale della socialità (§. 369). Dopo gli è indispensabile di contemplare questo stesso ordine ne' suoi rapporti alle diverse *posizioni necessarie* inducenti diversi modi e diverse misure nello stato medesimo della socialità, in quanto tali posizioni possono più o meno interessare la sicurezza e il ben essere degli uomini uniti (§. 246).

§. 372.

Continuazione.
Osservazioni per rispondere alle ricerche antecedenti.
Ordine teoretico dell' incivilimento.

La natura (dicesi) si contenta di poco: e però sembra che dietro questo *fatto* generale lo scopo del perfezionamento veramente necessario, e il solo autorizzato dalla libertà di ragione, non imponga un magistero variabile, e di diversa misura.

Io concedo tutto questo se riguardiamo ogni uomo preso *singolarmente*, nè affolliamo molti uomini sopra un dato suolo, nè pel corso indefinito dei secoli li facciamo convivere, moltiplicarsi e svilupparsi. Ma possiamo forse dir più lo stesso se parliamo d'una società d'uomini collocati nell'ordine *di fatto* indotto dalle naturali e reali combinazioni *inevitabili* di questa terra? Dico nell'ordine delle *inevitabili* combinazioni. Ciò è necessario per disciogliere il nodo della controversia, e porre la quistione nel suo vero aspetto di Diritto. Quest'aspetto altro non presenta propriamente che l'*ordine teoretico* naturale dell' *incivilimento* delle società, il quale dev'essere determinato dal principio della *necessità* della natura tanto per la sua *origine*, quanto per i suoi rapporti di *deduzione* (§. 81, 131, 240, 273). Lo *scopo* dell'ordine dell'incivilimento si è la sicurezza e il ben essere delle civili società; e però forma parte dell'ordine della *conservazione*. E siccome fu osservato che le società si debbono considerare quali macchine di ajuto per la più felice conservazione d'ogni uomo particolare (§. 167-170, 290-293, 369); e il governo altro non è che il pendolo moderatore di siffatte macchine (§. 369): così tanto le società, quanto il governo sono il soggetto, ossia l'agente morale, su cui cadono

direttamente le direzioni dell'ordine naturale teoretico dell'incivilimento medesimo, il quale ridotto ad *atto pratico* produce propriamente la *moralità pratica* e politica del corpo sociale (§. 49, 142). Se il *perfezionamento* dell'*individuo* è veramente una parte necessaria, ed un modo di essere della conservazion dell'uomo (§. 115, 148, 295); il perfezionamento della *società*, che appellasi *incivilimento*, sarà dunque una parte necessaria, e un modo di essere della conservazion delle nazioni.

Ma qualunque ordine *naturale-teoretico* è essenzialmente un risultato necessario dei rapporti reali e naturali delle cose (§. 81-85, 119, 131); dunque l'ordine teoretico e naturale dell'incivilimento sarà pure un risultato necessario dei rapporti naturali e reali delle *società* combinati collo stato necessario delle cose e degli uomini, in quanto hanno in mira di produrre la maggior sicurezza e felicità comune. Si dovrà dunque ricavare quest'ordine dallo stato reale e naturale delle combinazioni *inevitabili* delle cose e degli uomini in questa terra, e converrà tratteggiarlo dietro i rapporti necessarj di questo stato diretti al fine della comune sicurezza e felicità.

Perlochè in questo studio si dovranno mai sempre toglier di mezzo tutte le instituzioni politiche e tutte le usanze puramente *fattizie*,

cioè non determinate dalla necessità naturale spesso ricordata, per non tener conto che delle relazioni puramente *naturali* delle cose e degli uomini.

Premesse queste generali osservazioni su la natura dell'incivilimento, sul soggetto di lui, e su la maniera di contemplarne l'ordine vero e necessario, io chieggo: Se noi possiamo più limitare le nostre considerazioni alla *misura* dei bisogni d'un *singolare* individuo riguardato in una maniera astratta, per farne norma generale delle società? Per rispondere a questa ricerca, io propongo le seguenti: Si può egli far di meno dello stato sociale? No (§. 167-170, 369). Aggiungo che cercare dell'ordin morale e necessario dell'incivilimento delle società senza supporre la loro esistenza e necessità, sarebbe una contraddizione in termini. Altra ricerca: Si può egli evitare che gl'individui componenti l'aggregato sociale siano fra loro *dispari* d'ingegno, di forze, di accidenti di fortuna? Nemmen questo. Si può forse prescindere di collocare una nazione su di un dato *punto* particolare del globo, sotto d'un *clima* determinato, in *contatto*, o in *lontananza* di altre nazioni? È evidente che no. Si può in oltre far di meno che le società non conducano un certo tenor di vita relativo alla *sussistenza*, cioè a quello di vivere dei

frutti spontanei della terra, o della caccia e pesca, o del gregge e dell'agricoltura? Neppur questo si può evitare. Si può per avventura, salva l'utilità e la giustizia comune, dispensare certe nazioni dopo un determinato tempo dal non rivolgersi alla vita *agricola* e *commerciale*? Anche questo è impossibile (§. 346-349. Posta la vita agricola, si può forse senza violar l'ordine della giustizia comune e dell'utile economìa non accordare la *proprietà stabile* ad alcuni individui, e lasciare agli altri il mezzo dell'*industria*, e legare così scambievolmente gli uomini per un solo interesse? Nemmen questo si può ottenere (§. 338-344). Si può egli impedire che un determinato suolo, un certo clima, una più felice organizzazione, un determinato governo non concorrano almeno per accidente sotto il regime della fortuna ad eccitare più particolarmente l'industria, lo sviluppamento della moralità di una nazione, e a rendere più forte l'union sociale a crear forze pubbliche maggiori e minaccianti altre nazioni vicine, nelle quali non si verifichino pari circostanze? È troppo chiaro che nemmen questo si può impedire. Premesse tutte queste domande, ponderatine i rapporti e riportati allo scopo della sicurezza e felicità sociale; in qual modo potremo noi più assu-

mere le indigenze native ed originarie di un *individuo* umano come norma per regolar le *maniere* e la *misura* dell' incivilimento delle *società*?

Ampia materia di discorso somministrerebbe l'esame di tutte queste circostanze, le quali, come ognun vede, sono tutte *naturali* ed *inevitabili*. Ad una in particolare mi contenterò qui di por mente, la quale per sè sola è capace di convincerci che la Politica non ha più la libertà, o il dovere di prefiggersi come *unica norma* dell' incivilimento i bisogni dell'*uomo* individuo tratti dalla considerazione della nativa ed originaria costituzione di lui per piegare gli Stati a quel punto, in cui le pure indigenze personali ed originarie siano soddisfatte senza cercare di più; ma che all'opposto è assolutamente obbligata, volendo ottenere la maggior sicurezza e felicità di tutti, a consultar le esigenze tutte derivanti dai rapporti *complessi* ed *uniti* sì interni che esterni delle società determinati dai luoghi, dai tempi, in somma dalle relazioni tutte necessarie sì fisiche che morali e politiche delle cose e degli uomini, *estrinseche* e distinte dalle indigenze native ed originarie dell'umano individuo.

Se, a cagion d'esempio, io avrò sott'occhio una società d'uomini collocata in un' isola

rimotissima dai continenti tutti, posta sotto d'un clima dolcissimo ed equabile, in cui cresca l'albero del pane, e che con un ristrettissimo numero di bisogni esiga anche pochissima fatica, e gli uomini si trovino sensibili, pacifici e buoni, ed abbisognino appena d'una forma liberissima di governo, come le isole degli Otaiti e degli Amici, io non sarò mai così infatuato della teorìa delle leggi europee, da pensare che sia buona cosa introdur colà un altr'ordine di vita civile per indurre que' popoli ad una maniera di coesistere a loro non necessaria ond'essere umani, sicuri, pacifici e contenti.

Ma se per lo contrario io trasporto questi stessi uomini su d'un continente, il quale non offra nè un alimento così spontaneo, nè una temperatura di clima così dolce, nè una lontananza così assicurante per l'esterno; ma che all'opposto per la qualità del suo suolo esiga un laborioso e lungo travaglio; che per la conservazione dell'uomo e degli alimenti richiegga un ricovero atto a difendere i corpi umani ed i raccolti contro la varietà e crudeltà delle stagioni; che sia abitato da altre società indipendenti strette or qua or là da maggiori o minori bisogni, esercitate nella guerra, avide di bottino, varie di temperamento di cervello e di stimoli, per cui le une

si sviluppino più presto delle altre, ed acquistino una preponderanza di forze minaccianti la mia società, tal ch'essa sia posta in pericolo ora di perdere la sua pace interna, ora di essere fatta schiava della conquista; se stabilita l'agricoltura per necessità di fatto e di dovere, introducendosi la disuguaglianza di patrimonj s'introduce pur anche quella dei poteri relativi; se dal paragone di quello che godono altre società naturalmente rendute forse più industriose della mia, si svegliano nei meglio agiati, o più potenti di questa mia bisogni fattizj, per soddisfare i quali la mia non avendo acquistati ancora nè pari mezzi nè pari industria, io prevegga questi potenti proclivi ad affamare il popolo per trasportare all'estero un grano, il quale serva a procacciare oggetti di puro lusso; se di più in più l'avvilimento, la schiavitù, la miseria e la debolezza dello Stato si manifestano inevitabili, lasciando il mio popolo senza arti, senza commercio, senza raffinamenti, cosa dovrò io fare? Mi dovrò io contentare di lasciar la mia società sotto l'impero del primitivo senso morale, come faceva in Otaiti? Dovrò io tuttavolta fare ogni sforzo per ridurre, o ritenere la mia società nella povertà e nel rigore Spartano?

Noi dobbiamo creare un governo, una legislazione, un' educazione, un culto ec.: per qual motivo? Per assicurare precipuamente i diritti del cittadino contro l'urto dell' ignoranza e dell' intemperanza dell' altro cittadino. Ma perchè ciò? Se non perchè senza d'un tal rimedio non ci possiamo fidare della moralità e della moderazione dei singolari; e perchè anche tutte le classi della società inoltrate ad un certo punto non avrebbero nemmen campo d' instruirsi e d' investirsi delle vedute della moralità pubblica (§. 169-172). E perchè dunque fra Stato e Stato, dove non avvi alcun superiore che li diriga e trattenga, non dovremo noi prendere le cautele per istabilire un necessario *equilibrio* di potenza? Se la *sicurezza* esterna esige necessariamente la creazione dei poteri artificiali dell' incivilimento come primo e più giusto mezzo per salvare l' indipendenza e procurar la pace (come ampiamente vedrassi); e come dunque, per la medesima ragione per cui costituiamo il governo, non accorderemo noi la coltivazion delle arti, del commercio, dei lumi e delle invenzioni utili al di là di quello che le indigenze naturali d' ogni uomo ricercano, come mezzi necessarj a proporzionare la *potenza tutrice* di una nazione contro i pericoli che potrebbe temere, ed affine di sot-

trarre alle altre nazioni che sono in contatto con lei la tentazione di venire a sedurre e ad indebolire la nostra con una sorda e perpetua guerra di avarizia e di scandalo tendente ad aumentare la loro forza a nostre spese, e a minacciare la nostra indipendenza?

Io non crederò mai che un *soverchio*, ossia non necessario raffinamento economico, specialmente se venga costituito come oggetto *precipuo* e quasi unico di una nazione, sia cosa *per sè desiderabile;* ma crederò ben sempre che convenga, come si suol dire, far di necessità virtù, ed appigliarsi ad un minor male per evitarne un maggiore. Tutti gli uomini e tutte le società avranno, chi sa per quanti secoli ancora, due potenze contro le quali lottare per porsi in equilibrio, vale a dire: l'ordine dei *bisogni reali* sì privati che pubblici contemplati in tutte le loro relazioni; e la smisurata *cupidigia* dei loro simili derivante dall'andamento costante e comune della non ancor perfezionata socialità. Finchè dunque avrete bisogno di armate, di prigioni e di catenacci, avrete pur anche bisogno di arti, di commercio, di invenzioni raffinate molto *al di là* di quello che fa d'uopo a soddisfare alle indigenze originarie e naturali. A proporzione che le società si avvicineranno all'impero della sana *opinion sociale* mediante

l'impero delle buone leggi (§. 285); a proporzione che le cose si andranno ponendo all'equilibrio, scemerà da sè medesima la necessità d'uno stimolo forzato negli oggetti di economìa, e diminuirassi la cura intemperante del loro acquisto senza che siavi d'uopo d'adoperare rimedj violenti di autorità, i quali spesse fiate riescono necessariamente prematuri e pericolosi.

§. 373.

Continuazione.
Incivilimento ne' suoi rapporti economici.
Estremi viziosi.
Risposta categorica alle ricerche promosse.

Qui, come ognun vede, dopo aver rapidamente toccate le vedute generali ho condotto le mie considerazioni al sistema economico per deviare il meno che fia possibile dal soggetto che abbiamo in mira. Ma è noto che il sistema economico non forma che una *parte sola* di quello dell'*incivilimento*. Niuno ignora che a costituir la vita civile sono necessarj *altri ordini*, come per esempio quello delle famiglie, quello dei costumi, delle virtù, e soprattutto le buone leggi fondate su l'equità, colle quali si accostumi una nazione a praticare per sentimento e per abitudine gli ufficj tutti morali e verso sè medesima, e verso

gli stranieri. Ognuno di questi ordini deve coesistere ed operare così, che ognuno venga dagli altri attemperato ond'ottenere l'effetto finale della maggior sicurezza e soddisfazione dei bisogni; non altrimenti che le molle, i rocchetti, i poli d'un oriuolo debbono esser così atteggiati, che ne risulti il segnar regolato ed esatto del corso del tempo. Posto ciò, la Politica non dovrà ad un ordine particolare dar una soverchia preponderanza, voglio dire che non dovrà attribuir ad un dato ordin di cose importanza maggiore, nè rivolgere le forze e le brame d'una nazione al di là di quel grado di reale utilità, che ogni ordine *naturalmente* ottiene nel sistema della pubblica sicurezza e conservazione. Chi troppo attribuisce, per modo di dire, all'ordine *militare*, assomiglia a colui che organizza un corpo animale, in cui le braccia fossero smisurate, e quasi nulla toccasse al ventre, al cuore ed alla testa. Chi troppo dona all'ordine *economico*, assomiglia a colui che cura il solo ventre, e nega quasi tutto alla testa, al braccio ed al cuore. Ecco uno degli oggetti massimi della *Ragion di Stato*.

Per questo motivo io dissi che non crederò mai che un sommo *raffinamento economico*, specialmente se venga costituito come oggetto precipuo e quasi *unico* d'una nazione,

sia cosa per sè desiderabile. La verità di questa proposizione si manifesta per molte ragioni. Però a farla palese basta solamente prendere in considerazione lo spirito generale del buon sistema della sociale moralità. Come mai, sotto il pretesto di un'apparente perfezione e di un comodo arbitrario di alcuni, sarà permesso assoggettare la specie umana a quel circolo penoso di cure, ed a quella fermentazion di bisogni fattizj e di miserie reali che accompagnano il sommo e non necessario raffinamento delle arti, e la disastrosa potenza commerciale? Io lascio a quelli spiriti abbagliati dal brillante artificiale prodotto dalle pene di molti milioni d'uomini, e non ricordevoli di quello che comporta per sè la più equa conservazione dei più, e dirò anche la dignità dell'uomo, la cura di raccomandare *senza misura* le arti, le invenzioni faticose industriali e commerciali, quasi che oltre un certo segno esse fossero *per sè* eccellenti e commendevoli. Eglino ancora avranno cura, ma invano, di dimostrarmi che al di là di un certo punto sia lecito, senza la necessità di evitare maggiori mali, di guidare e quasi obbligare le società ad un travaglio assorbente tutto il tempo e tutte le forze dell'individuo umano, e condannarlo alle agitazioni delle gelosìe mercantili e ad

una rabbiosa guerra d'interesse pecuniario. Tutti coloro che ci dipingono l'industria e il commercio *senza misura*, come cose per sè desiderabili, assomigliano al Mammon del Paradiso perduto. » Mammon lo spirito il più » abbietto di tutti quelli che caddero dalla » celeste volta, perchè anche dentro il palaz- » zo stesso dell' Onnipotente teneva i suoi » sguardi e i suoi pensieri perpetuamente volti » a basso, e la ricchezza de' Cieli lastricati » d'oro massiccio lo moveva più che tutto » quello che la presenza dell'Eterno può ave- » re di santo e di divino. » (1)

Se una trista necessità rende necessario eccedere una certa *misura*, in cui la pena del travaglio sorpassi per il suo tempo e per il suo peso il termine dalla natura delle cose prefisso al lavoro ed al godimento, è chiaro che gli stabilimenti e l'esercizio delle arti e del commercio, comunque in sè giustificati, si debbono stimare come quella parte di Medicina che con istudiati rimedj si occupa a togliere or in una, ed or in altra parte del corpo d'un uomo quello squilibrio, il quale per un involontario sistema di vita non tiene il natural regime dell'arte salutare.

---

(1) Milton *Paradiso Perduto* lib. I. pag. 31. *Lione* 1781. *presso Barret.*

Ma non per questo io posso appigliarmi al partito di que' buoni sognatori, i quali facendo solamente attenzione che l'uomo per sè abbisogna di poco, propongono di pigliare, dirò così, pe' capegli le società non ancor perfette, e di condurle alla frugalità e semplicità d'una vita filosofica; e però s'immaginano di riformare il mondo, e di correggere l'ambizione e l'avarizia con un'autorità coattiva e puramente artificiale, vale a dire con pene e leggi *suntuarie*, con inquisizioni e distribuzioni economiche simili a quelle de' monasterj; d'incaricare i magistrati della direzione speciale delle specolazioni commerciali dei privati; e d'intromettere generalmente l'azione di chi governa in quelle faccende, le quali per diritto e per necessità debbono esser lasciate naturalmente in libertà ad ognuno (§. 356-361). Costoro rassomigliano ad un severo ed ignorante educatore, il quale per reprimere e prevenire le inclinazioni viziose di un allievo, ne forma un uomo imbecille; o a dir meglio, fa al suo allievo trarre in copia il sangue per averlo mansueto e tranquillo.

Io dico poco. Essi per reprimere la privata avarizia sagrificano la libertà pubblica dei popoli ad alcuni pochi, i quali condenseranno in sè i vizj dei più, e mediante il

poter del comando, li riverseranno con danno e scandalo maggiore su i più. Coloro che governano non sono forse in generale soggetti alle stesse passioni *naturali* dei governati? Non sono essi forse soggetti a tanto maggiori tentazioni, quanto maggiore è il potere di cui sono rivestiti, e quanto minori sono gli ostacoli che possono temere da quelli che ubbidiscono? A che pro dunque progettare una violenza lesiva ai diritti dell'ordine pubblico naturale, ed incompatibile molte fiate colla sicurezza e colla pace di uno Stato? A che pro cedere l'amministrazione economica per comprar la tirannìa? Non vedete voi che le vostre buone, ma poco illuminate intenzioni avventurano una nazione ad esser vittima o d'un dispotismo interno, o della prepotenza d'un esterno conquistatore?

Dopo tutto questo quale sicurezza mi date che i sudditti del vostro Stato sottomessi a guisa di tante pecore ad un regime monastico o ubbidiscano appuntino a fronte delle urgenti circostanze sì interne che esterne, oppure non cadano in quel monotono e mortal languore che nasce sempre o dai desiderj non eccitati, o dalle speranze estinte?

Ecco a quali estremi spingano le considerazioni isolate ed estreme dei fatti del mondo morale: ecco gli effetti dei rimedj artificiali e

forzati determinati dalle vedute singolari ed incomplete. Io non raccomanderò mai abbastanza le massime circa l'arte di pensare e di ragionare nei soggetti politici già accennate di sopra (§. 48, 355). Dal loro uso si otterrà l'effezione dell'intento di dirigere tutta la Politica collo stesso unico magistero, e dietro i medesimi principj, coi quali si genera e dirige la scienza del Diritto (§. 264-270, 277-280, 367-370). La medesima *necessità, utilità* ed *uguaglianza* che reggono lo spirito delle verità di Diritto, ci guidano a determinare l'indole e la misura dell'*incivilimento* specialmente nella parte economica cui abbiamo singolarmente in mira, ad onta che l'arte pubblica in luoghi e tempi diversi variar debba le sue provvidenze.

In questa guisa si vede che senza il freno dei tre principj simultanei della necessità, utilità ed uguaglianza è forza di cadere in *partiti* o *non richiesti* dal concorso delle circostanze reali ed imperiose della natura, oppure *non efficaci* e non durevoli in pratica. Se *non* sono *richiesti* dalla necessità, provochiamo senza bisogno il cuore umano con passioni contrarie al ben essere di tutta la società, e sottomettiamo la libertà degli uomini a vincoli non necessarj: il che non è permesso in Diritto (§. 242, 263). Se *non* sono *effi-*

caci, non provvediamo come fa d'uopo alla *sicurezza* e al ben essere pubblico; e però la Politica manca al primo e fondamental suo dovere (§. 368-370). In breve: Non v'ha nulla di buono, di giusto e di durevole che quello che si uniforma a *tutto* il complesso dei rapporti *necessarj* e *naturali* delle cose diretti al fine della socialità senza o *sorpassare*, o *stare al di sotto* dei confini segnati da questi stessi rapporti.

Elevare pertanto, io lo ripeto, i poteri d'una nazione giusta la formola già indicata (§. 366) non significa spingere senza un vero e natural *bisogno* autorizzato dal fine del *Diritto* l'attività umana a raffinamenti ed invenzioni indefinite; ma solo eccitare in vista della sicurezza e del ben essere dei più l'attività dei poteri di un popolo fino a *quel segno* che la situazione necessaria di lui, e i varj rapporti inevitabili delle cose diretti al fine della socialità esigono. Questa formola pertanto ridotta fra le varie nazioni ad atto pratico significa che l'*incivilimento* dev'essere dalla Politica eseguito in maniera, ch'essa non deve, nè può adottar mai per principio pratico l'*uniformità* se non per l'osservanza del *giusto* comune, ossia per rispettare da per tutto l'uguaglianza e la libertà di diritto; e nel rimanente deve *variare* il sistema dell'incivili-

mento sì per le sue *forme*, come per il suo *grado* a norma di quel tanto che i rapporti naturali delle cose importano per conseguire il fine della maggior sicurezza, e del ben essere delle nazioni.

Ecco il risultato di quello che si è discorso fino a qui. Questo risultato forma in parte la risposta alle ricerche esposte (§. 371): risposta, la quale sebbene risulti da una supposizione e da una vista generale di fatto ipotetico (cui la scienza positiva della statistica rende reale) delle *diverse necessarie posizioni* dei popoli della terra; tuttavìa fa sentire abbastanza la verità de' suoi rapporti.

§. 374.

Osservazioni generali su la legge della continuità ne' progressi dell' incivilimento.

Se esaminiamo lo spirito delle cose esposte fin qui, noi ci avvediamo ch'esse propriamente versano su due ricerche. La prima: Se l'arte politica dell'incivilimento esser debba fra le diverse nazioni variata, o uniforme; la seconda poi: Fino a qual segno l'incivilimento possa con diritto e vantaggio essere promosso. Ma rimane ancora a ragionar della terza domanda, qual è: » Se l'arte politica » relativa ai progressi dell' incivilimento pos-

„ sa *affrettare* o *ritardare* questi progressi „ come più le piace (§. 371)? „

La risposta a questa ricerca è fatta in parte da quello che fu detto di sopra (§. 366, 369). Colà si vide esser necessario di ordinare ed elevare nella maniera la più *breve* e la più *efficace* possibile i poteri d'una nazione al punto da soddisfare ai rapporti della maggior sicurezza, o prosperità. La ragione si fu per non dar luogo a tutti quegl' inconvenienti, i quali dagl' *interessi* non bene centreggiati, dalle *opinioni* malamente concepite, dai *poteri* non convenientemente armonizzati e rinforzati debbono necessariamente derivare (§. 277-285, 366, 369) in una nazione abbandonata al fortuito impero delle circostanze non dirette dall' arte, e la quale ritardando di porsi a livello dei progressi di altri popoli potrebbe avventurare la propria sicurezza.

Ma quando parliamo della massima *brevità* ed *efficacia* d'un artificio politico, non parliamo della sua massima brevità ed efficacia *metafisicamente* possibile; ma bensì di quella brevità ed efficacia maggiore, la quale in vista della natura delle cose e degli uomini si può verificare senza rimaner delusi dell' intento di ottenere la bramata sicurezza e prosperità pubblica. In caso contrario, qualunque metodo o stabilimento, il quale non

riuscisse a produrre la ricercata sicurezza e prosperità, sebbene in astratto sopprimesse un più lungo processo di cure ed un maggior dispendio di tempo, non sarebbe mai valutabile in Politica, perchè in qualità di mezzo sarebbe realmente *nullo*.

Per determinare adunque la brevità ed efficacia prescritta dalla necessità dell'ordine, è d'uopo di consultare in fatto la *natura* irreformabile delle cose e degli uomini; e rilevare *cosa* questa natura *permetta* di fare relativamente all'affrettar l'incivilimento d'una nazione.

Rivolta la ricerca a questo punto, ecco i fatti necessarj che si presentano. Io rammento in primo luogo che la Politica propriamente riguardar si deve come un'arte di *educare* col mezzo delle leggi e delle forze del governo quelle persone morali che appellansi società all'ordine della maggior sicurezza e prosperità comune (§. 365). L'incivilire poi è una parte, anzi la massima parte di quest' arte, perchè essenzialmente comporta l'*avvezzare* una nazione a quel genere di vita che è il più proprio ad ottener l'intento medesimo dell'educazione politica di cui parliamo (§. 371). In tutti questi oggetti però rileviamo che la Politica ha sempre in mira di *avvezzare* le società ad un determinato genere

di vita conforme all' ordine di ragione prescritto alla costituzion loro (§. 369).

Le leggi adunque dell' *accelerazione* dell' incivilimento sono necessariamente subordinate alle leggi naturali ed insormontabili delle *abitudini*. Ma la prima e fondamental legge di fatto d'ogni abitudine si è quella di abbisognare d'un determinato *numero* di atti, e d'una data *frequenza* nella pratica degli *atti stessi* per essere contratta in guisa da soddisfare alla completa e perfetta esecuzione d'una data opera, come è notorio. Noi dunque non potremo dispensarci da questa legge nell'incivilire una nazione.

Ma un essere *non composto* non abbisogna di *replicate* azioni per essere atteggiato d'una data maniera, perchè non ha parti le quali *successivamente* debbano esser disposte d'una data maniera; e però coll'efficacia d'una data impressione o si ottiene tutto ad un tratto il suo effetto, o non si ottiene mai più. Se dunque per creare le abitudini valevoli ad eseguire una data opera è necessaria nell' uomo una data *serie* e *frequenza* di atti, è manifesto che l'ordine di fatto delle abitudini è naturalmente legato al *sistema fisico* dell' uomo. Le abitudini dunque saranno subordinate alle leggi necessarie ed irreformabili del *sistema fisico* umano.

La legge dunque della graduale azione sarà una legge indispensabile delle abitudini di qualunque genere. *Rispettare* pertanto quest'*azione graduale*, *adoperare* quest'azione graduale sarà un *dover* naturale e *necessario* di qualsiasi instituzione, la quale si proponga di *avvezzare* gli uomini a qualche cosa. Tutte le arti umane, la loro professione, la riuscita in esse fanno fede della legge di fatto, e del dovere di cui parliamo qui.

Qualunque sieno i poteri dell'uomo i quali debbano essere avvezzati a qualche cosa, essi abbisognano sempre di questo magistero. L'intendimento per ben ragionare, la sensibilità per gustare con raffinamento e con cognizione, il cuore per esser virtuoso, la mano per eseguire perfettamente, tutte le potenze in somma dell'uomo sono sottomesse alla legge della frequente e *graduale* azione, alla legge, a dir tutto, *della continuità*.

L'arte pubblica sociale abbraccia l'esercizio di tutte le potenze umane (§. 78, 99, 100, 147, 148, 369), perchè essa ha per oggetto di far *eseguire* l'ordine col complesso delle *azioni libere* degli uomini. Essa di più non prende di mira nè un sol uomo, nè una sola età; ma indefinitamente comprende tutti gl'individui d'uno Stato, e tutte le generazioni successive fino a che siano ridotte a

quel punto di equilibrio, in cui l'insormontabile necessità permetta che il *fatto* non contrasti, o contrasti il meno che si può col diritto, ed in cui l'ordine di ragione della sicurezza e della prosperità necessaria ad un dato popolo nel senso già spiegato (§. 371-373) si vegga al massimo segno possibile effettuato.

L'arte pubblica pertanto promover deve nella guisa più breve ed efficace possibile l'incivilimento usando della *legge della continuità;* il che appunto fu espresso nella formola allegata (§. 366).

Se mai un governo o per ignoranza o per violenza avvertita volesse prescindere da questa cautela, che farebb'egli? È chiaro che violenterebbe la libertà umana *senza* ottenere il suo intento, e per questo solo titolo violerebbe ogni legge di *giustizia* pubblica verso gli uomini (§. 241-246). Oltracciò con un' azion positiva rovinerebbe uno Stato politico. Di fatti far eseguire a dirittura un ordine di cose, al quale la nazione non fosse ancor *preparata*, e, come si suol dire, non ancor *matura*, porta seco necessariamente che debba *malamente* effettuarlo. Come mai potrà un sonatore instruito con poche lezioni eseguire convenientemente un'aria di Paisiello? Come potrà un principiante di Aritmetica sciogliere

un problema d'Idraulica? Come potrà un novello copista d'un ministero d'affari esteri condurre felicemente una negoziazion diplomatica? Come potrà un popolo sepolto in tutta l'ignoranza, corrotto da tutti i vizj, avvilito da tutta l'oppressione della schiavitù reggersi tutt'ad un tratto nell'ordine della vera libertà, il quale essenzialmente esige il possesso universale dei lumi, quello dell'opinion pubblica, il sentimento dell'interesse comune che è quello della virtù sociale, e la fermezza nel difendere con cognizione i proprj diritti (§. 283-286, 369)? Tutte queste persone non sono forse necessariamente costrette a commetter falli, a cadere in disordini, a frustrar l'opera loro, e a produrre tutti que' mali che vanno inevitabilmente compagni d'un'opera *mal fatta?* Intanto la giustizia, il ben essere e la sicurezza degli uomini non vengono forse sagrificati da tutti gl'inconvenienti d'un'amministrazione non conforme all'eterno ed inviolabil ordine della pubblica utilità (§. 277-280, 284, 285)?

Come un buon padre il quale guidando per mano un suo picciol figliuolo adatta i suoi passi a quelli del fanciullo non per trattenerlo su la strada, ma per condurlo in luogo di sicurezza e di godimento; così la Politica adàtta le sue provvidenze alle *gradazioni*

necessarie, colle quali la natura fa procedere il genere umano nell' incivilimento non per arrestar la nazione ad un dato punto ancor lontano dallo scopo; ma bensì per ispingerla più celeramente ed efficacemente allo stato di sicurezza e di felicità, a cui l'ordine dell'universo e delle cose coesistenti concedono, e richieggono di arrivare. La meta che toccar si deve è ancor lontana; la nazione ha diritto di giugnervi; la natura ve la spinge; tutti i rapporti inevitabili sì interni che esterni, specialmente in certi paesi, comandano che ciò si faccia nella maniera la più breve e la più efficace per non rimaner delusi, in niun momento della vita delle società, dell' intenzione e del dovere di produrre e di conservare il reale ben essere della nazione, ed anzi per non farla vittima della violenza, per risparmiarle il troppo lungo e disastroso tirocinio della fortuna, per non lasciare al caso l'impero dell'arte, al vizio quello dell'ordine, alle passioni quello della saviezza. Ma nello stesso tempo, come il figurato padre del fanciullo che volendo affrettar troppo i suoi passi leverebbe le forze ed esporrebbe a cadute il fanciullo medesimo, nè potrebbe giungere al luogo destinato nel determinato tempo; e però è costretto a camminare in un modo che sia conforme agli estremi delle forze del fan-

ciullo e del fine divisato: così l'arte politica nel promovere i progressi dell'incivilimento deve rispettare gli estremi delle forze delle nazioni e dei rapporti della maggior sicurezza e felicità pubblica: e ciò tanto più che il governo non potrebbe, come il figurato padre, per qualche tratto portar su le braccia il suo figlio; non potendo nè per fatto nè per diritto un governo procedere per mezzi *meccanici*, ma solamente con mezzi morali (§. 99, 100, 367-369).

§. 375.

Osservazioni generali sul modo di correggere le viziose abitudini. Corollarj generali.

Le osservazioni fatte testè sul dovere naturale che obbliga i governi ad usare della legge della continuità nei progressi dell'incivilimento riguardano l'introduzione, il progresso delle buone abitudini in una nazione, senza considerare se ne esistano di *cattive* da sradicare. Ma a riserva di un picciol numero di selvaggi, i quali abbiano la fortuna di trovare un fondatore e un legislatore illuminato ed umano, tutte le nazioni della terra offriranno sempre *cattive abitudini* ed *opinioni* da combattere prima d'essere imbevute dei principj e delle abitudini della pubblica moralità. Ora, dietro i principj di *Diritto naturale* e

rigoroso, ossia dietro il principio della *necessità* dell'ordine moral di natura, come *dovrà* procedere un governo circa questo punto?

Nulla nel mondo morale, come nel mondo fisico, vien prodotto senza l'esistenza e l'azione d'una *cagione* efficace. Qualunque abitudine sì buona che rea non vien prodotta che dalla *ripetuta* e *frequente azione* degli stessi *atti* (§. 374). Le cattive abitudini pertanto dipenderanno dalla ripetuta e frequente azione delle *cagioni* determinanti certi atti umani *contrarj* all'ordine.

L'abitudine, di cui si parla in Politica ed in Morale, non ai soli pensieri, ma alle *opere* precipuamente appartiene (§. 374). Le *cagioni* pertanto di cui parliamo saranno quelle che precipuamente influiscono su le *azioni* di un dato popolo.

Le azioni degli uomini dipendono dalle volizioni; le volizioni dalle idee; e le idee dalle impressioni degli oggetti esterni. Non ogni idea decide delle volizioni, e quindi delle azioni umane; ma bensì quelle sole le quali racchiudono un *interesse*, un motivo, una spinta all' umana volontà onde determinar l'esercizio del potere esecutivo (§. 77, 150, 216, 369). Quegli *oggetti* pertanto, i quali sono valevoli a produrre più spesso un' impressione interessante e vittoriosa su di un

dato popolo, saranno quelli che in ultima analisi determineranno in generale le *abitudini* di lui. Fra questi oggetti oltre i fisici conviene annoverare l'*esempio*. Lo spirito d'imitazione forma il linguaggio e le maniere d'ogni paese. Convien pure contar l'*autorità* pubblica, specialmente se colpisce con pregiudizj che scuotono la fantasìa, o interessano le passioni degli uomini.

Le idee interessanti ricevute non per tradizione, ma sperimentate con un senso proprio, sono quelle che in generale decidono dell'opinion pubblica, e dello *spirito generale* d'una nazione. Sotto il nome di spirito generale d'una nazione io intendo » il complesso » delle opinioni e delle affezioni qualunque » sieno predominanti un dato popolo ». L'opinion pubblica adunque, o se vogliamo, lo spirito generale d'una nazione agisce per determinare le sue abitudini; e le sue abitudini riagiscono per determinare le sue opinioni ed affezioni.

Fino a che pertanto esistono le *cagioni* determinanti le affezioni; fino a che esse agiscono e ritornano con *frequenza* a colpire lo spirito e il cuore di ognuno; fino a che si riproducono e si riflettono, e da ogni lato si presentano in altrui, ne verrà di necessaria conseguenza che le abitudini e le opinioni

correlative si conserveranno, rinforzeranno ed estenderanno nella generazione vivente, e si propagheranno nelle successive ad onta della loro irragionevolezza, e spesso anche della loro immoralità. Niun fatto v'ha nella storia che più di questo sia avvalorato da prove ripetute e luminose.

La prima ed immediata conchiusione di queste generali osservazioni qual è? È vano sperare di correggere le cattive abitudini e di rettificare le guaste opinioni fino a che si lasciano sussistere le cagioni che le producono. È dunque necessario di agire efficacemente, costantemente e gradatamente su le *cagioni* delle viziose abitudini ed opinioni per ottener l'intento d'una savia riforma. Ogn'altra maniera d'andar incontro alle male opinioni ed abitudini, nell'atto che accuserebbe la demenza di un governo, rimarrebbe frustrata del suo effetto per non lasciare altro monumento che quello d'una *inutile* violenza; e però d'una serie di oltraggi fatti *senza necessità* alla libertà d'una nazione: il che non è mai permesso nell' ordine della giustizia comune, come più volte si è osservato.

Affine di comprendere alquanto più distintamente il tenore di questo soggetto, egli è d'uopo di entrare in alcune spiegazioni. Noi parliamo di abitudini e di opinioni viziose

che corregger si debbono. Ma in primo luogo: Cosa richiedesi in buon Diritto pubblico per caratterizzare come *viziosa* un'opinione o un' abitudine di un popolo? O per dirlo in altri termini: In buon Diritto pubblico in che consiste il *vizio* di un atto o di un'affezione d'ogni uomo vivente nelle civili società? Dietro le nozioni già addotte intorno all'ordine morale astratto (§. 120-122, 149), il vizio consisterà in generale nella *opposizione* all'ordine pubblico di ragione dello Stato. Ma se parliamo delle affezioni, l'ordine pubblico dello Stato richiede l'*unificazione* dell'interesse generale col particolare (§. 216, 369). Il *vizio* adunque delle *affezioni* dei sudditi d'un civile governo consisterà nella *dissociazione* dell'interesse privato dal pubblico, o nell'*opposizione* dell'interesse privato al pubblico, o in amendue queste cose riunite; il che sempre avviene e avvenir deve in forza dell'espansiva e indefinita azione dell'amor proprio singolare il quale, se non è collegato, riesce sempre nemico. In questo consiste il principio attivo della *corruzione* politica (§. 284).

Tutte le *massime* pertanto le quali tendono a produrre questa dissociazione o opposizione saranno essenzialmente *viziose*. Tutte le dottrine, tutte le instituzioni, e soprattutto tutte le Religioni che tendono a sanzio-

nare coll'autorità del Cielo dogmi pratici di Morale; tutte le maniere in una parola, le quali coll'autorità, o coll'esempio tendono ad inspirare questa *dissociazione* o *opposizione* d'interessi, saranno *viziose*.

La *condotta* degli uomini viene in generale determinata dalle leggi dell'*interesse* che gli anima. Viziosi saranno dunque i *costumi*, ossia le abitudini dove viziosi sono gl'interessi. Ma viziosi sono gl'interessi dove vi ha la dissociazione e l'opposizione dell'interesse privato al pubblico: esisteranno dunque viziosi costumi e cattive abitudini dove esisterà la detta dissociazione ed opposizione.

Egli è dunque d'uopo correggere le *cagioni* di questa dissociazione ed opposizione per correggere i cattivi costumi e le abitudini viziose. Ma queste *cagioni* sono per sè corrette, o a dir meglio non hanno luogo, modellando il governo a norma della *giustizia pubblica* (§. 275), cioè coll'effettuare l'ordine natural di ragione delle civili società determinato dai rapporti naturali delle cose (§. 283-285, 369): egli è dunque dovere della Politica di effettuare prima di tutto il piano di ragion pubblica modellato giusta gli accennati rapporti.

Fissata questa base, rimarranno è vero ancora per un certo tratto di tempo le tracce

e l'andamento della precedente corruzione, come dopo che avete levata la mano da una massa di acqua prosegue il primo movimento comunicato; ma sottratte essendo *ulteriori* cagioni, che fomentino ed avvalorino il disordine, sarà tolta la radice alimentante, ed il fermento della corruzione andrà a bel bello perdendo la sua attività.

E qui nasce l'*ordine di ragione della* TOLLERANZA POLITICA. Qui sorgono i principj di quella prudenza pubblica la quale ha per oggetto di dare ad un popolo *leggi promotrici*, e dirò quasi provvisorie per condurlo a quello stato, nel quale sia suscettibile di ricevere le leggi le più perfette, e di guidarsi mercè l'impero dell'opinione, ultimo e vero scopo dell'arte politica (§. 243-245, 285). Allorchè un Legislatore ha sotto la mano una massa non ancor corrotta, cioè un popolo rozzo e semplice, non ha che una *sola* funzione da compiere, cioè quella di *avvezzarlo direttamente* alla vita civile coll'avvezzarlo alla subordinazione per isviluppare in lui la moralità (§. 49, 142), e mediante la moralità reggerlo in un buon governo civile. A ciò è necessaria la legge della *continuità* nel modo sopra accennato (§. 374). Ma quando questo Legislatore deve agire sopra una massa *corrotta* ha il doppio incarico e dover morale di

distruggere, e di *fabbricare* in un tempo medesimo.

Ma egli non può distruggere che operando su le *cagioni* della corruzione. Egli è vero però che, tolte di mezzo le cagioni, non si hanno più nuovi *effetti*; e però si dà luogo a produrre effetti *contrarj*. Le nuove basi non sono come quelle di una fabbrica inanimata; ma sono per sè *principj attivi* sì perchè agiscono per un'*energìa incessante* su gl'interessi, e però anche su le azioni; e sì perchè ogni disposizione di un governo opera con un *reale potere* esecutivo su le cose e su gli uomini. Avverrà dunque che per quello stesso ed unico mezzo, col quale s'introdurranno gl'interessi ben intesi, alla lunga si toglieranno i viziosi; e viceversa. Per tale maniera in un corpo animato, in cui l'arte chirurgica seconda e rinforza l'energìa vitale, si vedono a bel bello allungarsi e consolidarsi le fibre del corpo animale, e ristabilirsi la buona organizzazione nell'atto che sparisce la dissoluzione morbosa.

L'arte chirurgica nel corso della cura adopera talvolta i caustici, ma sempre rispetta le leggi della riproduzione animale. L'arte politica talvolta fa uso della forza aperta e delle vie dirette, e ciò nel punire i *delitti* e nel reprimere le infrazioni della legge; ma

tollera e tollerar deve le *imperfezioni*. Il gran principio della *necessità* naturale, unica fonte ed anima della giustizia sì pubblica che privata, come fu detto più volte, prescrive di rispettare le leggi di quella *continuità* che è un risultato inseparabile della costituzione dell'essere umano, e delle relazioni tutte ch' egli sostiene col sistema dell'universo (§. 374).

Accennata così la risposta alla ricerca fatta al principio di questo paragrafo, si presentano molte riflessioni. Io non ne indicherò qui che alcune più importanti che spontaneamente derivano dalle cose dette fin qui, e le quali, derivando dalle considerazioni dei rapporti naturali e necessarj delle cose, si potranno riguardare come altrettanti *dogmi di Diritto pubblico naturale*.

I. Qualunque volta un popolo favorito da tutte le circostanze, e circondato da altri popoli che lo sorpassano in cognizioni, in moralità e nel vero tenor di vita civile, giace per lungo tempo involto nelle tenebre dell' ignoranza e della superstizione; che continua ad esser predominato dai pregiudicj, agitato dal fanatismo, avvilito, corrotto senza mostrare un avviamento a migliorare, egli accusa l'infelicità del suo governo; ed anzi se ne deve accagionare intieramente il suo governo. Ma egli riuscirà sempre disordinato e

debole; e però sarà vittima delle nazioni le meglio ordinate, e quindi più potenti.

II. Non si possono, salva la giustizia pubblica, prender di mira dalla civile autorità che quelle azioni ed abitudini, le quali contrastano col fine delle civili società; e però quelle sole opinioni, affezioni ed abitudini, le quali tendono a *dissociare* l'interesse particolare col generale, unico sentimento ed unica abitudine richiesta dall'ordine delle società (§. 216, 369). Ogn'altro fatto, ogn'altra affezione forma parte di quella *libertà* che riguardar si deve come patrimonio inviolabile consacrato dalla natura a vantaggio degli uomini. Perlochè quando le circostanze tutte d'una nazione consigliassero ad agire su le cose *libere* coll'autorità del governo, a lui è bensì permesso d'invitare e di *allettare;* ma giammai di usare vie autorevoli e mezzi violenti.

III. È raro che lo *spirito d'imitazione* possa indistintamente dai governi di differenti nazioni essere accoppiato colla *giustizia* e col vantaggio d'uno Stato, perchè quasi mai le circostanze *necessarie,* ed i rapporti naturali di un paese possono riuscire *simili* a quelli d'un dato altro paese. Ora la giustizia e l'utilità esigono di conformarsi a queste circostanze ed a questi rapporti sotto pena di sa-

crificare la felicità e la potenza di uno Stato (§. 277-279, 372, 373).

IV. Non può un governo tentare di seminare e di raccogliere ad un tempo stesso o dopo breve intervallo, ossia non può un governo sperare di ottenere dentro breve tempo, o dentro un limite fissato a suo beneplacito la perfezione, o operando direttamente il bene, o correggendo il male; ma deve rispettare la legge *della continuità*. Gli anni migliorano gli uomini; i secoli le nazioni.

§. 376.

Qual valore attribuir si debba alle cose discorse in quest' Articolo.

L'oggetto proprio del Trattato di questo secondo Tomo egli è quello di scoprire i fondamenti particolari dell'ordine morale *proprio* del genere umano (§. 276). Fu osservato che lo stato di società si è il *mezzo* principale per eseguire quest'ordine (§. 287-294). Lo stato quindi di società comparve come una *macchina* di ajuto per l'esecuzione dell'ordine proprio dell'uman genere. Era dunque d'uopo di concepir chiaro in generale tre cose, cioè: 1.° In che propriamente consister debba l'*ajuto* che questa macchina deve prestare? E ciò fu accennato in più luoghi (§. 290, 291, 364, 366, 369). 2.° Qual esser debba

l'*organizzazione* di questa macchina onde poter prestare un tale ajuto, ossia quali esser debbano le *condizioni della costituzion* dello stato sociale in relazione al suo fine? Queste furono indicate nel presente Articolo (§. 369). 3.° *Come* questa macchina esser debba in generale *maneggiata*, ossia a che precipuamente riducasi lo *spirito generale* dell'amministrazione d'ogni governo? Di ciò si è fatto parola fino a qui (§. 365, 371-375).

A questi tre punti massimi pare che ridur si possano le nozioni fondamentali dell'ordine *pubblico* sociale contemplato nella guisa la più generale.

Noi abbiamo incominciato a ragionare delle civili società solamente allora che i rapporti dell'ordine naturale ci han palesato doversi finalmente gli uomini ridurre ad un ordine *stabile* di cose mediante la vita agricola e commerciale (§. 345-349). Con ciò io credo di essermi uniformato all'andamento naturale dei rapporti delle cose, i quali prima di questa scoperta non mi prescrivevano d'entrare in questa discussione (§. 49, 360).

In forza del principio della necessità adottato mi sono studiato di trarre le mie considerazioni dai rapporti reali ed inevitabili delle cose; senza di che non vi sarebbe stata veramente materia alle dottrine di ordine ne-

cessario, cioè di Diritto propriamente naturale, tanto per la sua origine quanto per le sue applicazioni, come fu più volte osservato.

In virtù di questo metodo si vede, almeno in generale, che tutta la Politica fino nelle parti sue le più mutabili (quali sono le leggi del vario incivilimento, d'onde derivano le teorìe delle *Riforme* e delle *Innovazioni*) viene sottomessa a principj *immutabili*, ed *indipendenti* dall'arbitrio umano. Non potrà questo sembrar paradosso a chiunque avrà ben afferrato le sorgenti e l'indole della *necessità* del Diritto, ed avrà compreso che per due maniere si può verificare questa necessità. Essa si riferisce in primo luogo all'*origine* dei *rapporti* dei fatti (§. 162, 163), e non all' origine dei fatti medesimi. In secondo luogo poi si riferisce all'*esistenza* dei fatti stessi comunque mutabili. Essa consiste nel non essere questi fatti prodotti dall'*arbitrio* umano, ma dall'autorità della sola *natura*. Verificatesi queste due condizioni, si vede che qualunque magistero comunque non *uniforme* e non *perpetuo* della Politica vien sempre determinato da principj *superiori* e non mai arbitrarj all'uomo, cioè dai soli fatti e dalle sole necessarie relazioni della natura. Si dirà mai che le teorìe della meccanica siano *versatili* ed *arbitrarie*, perchè al movimento di

varj corpi adatta or l'una, or l'altra delle sue formole? I *cangiamenti* della Politica sono determinati dal cangiamento dei *fatti* fondamentali d'onde derivano necessarj rapporti. I cangiamenti dei fatti sono determinati dal *corso superiore* ed irreformabile della natura stessa. L'arbitrio dunque è per ogni parte annullato.

Sembrerà che colle ricerche proposte in quest'Articolo, e specialmente colle ultime, abbiamo *anticipato* di salto l'esame di oggetti i quali dovevano risultare da tutte le teorìe della cosa pubblica. Dimandare in fatti *cosa si debba fare* prima d'aver verificati i fatti originarj del dovere, e prima d'avere scoperti i rapporti di questi fatti naturali, egli è correre alle estreme conseguenze dell'*arte* prima di aver trattato della scienza. L'arte non può aver luogo che *dopo le teorìe* di già sviluppate (§. 32, 33, 48, 94, 98, 280-283).

Accordo che qui avrei violato ogni buon metodo se avessi preteso di offrire una *dottrina direttiva e pratica*, e non piuttosto i soli *temi* da analizzare, e i dati per ordinare l'analisi. Ma era o no necessario in qualche maniera accennare quello che in conseguenza dei fatti generali relativamente alla cosa pubblica far si deve per fissare *uno scopo* alle dottrine? È ben vero che collo scopo si può determinare

l'ordine dei mezzi; ma col conoscere solamente lo *scopo* generale, non si conosce per anche nè la teorìa dell'ordine, nè le regole speciali che ne derivano.

Io sono ben lontano dal pretendere di aver tratteggiato quest'ordine. Io non ho offerto che la carta generale, la quale ancora studiar si deve; anzi non ho segnati che certi punti massimi e sommamente distanti di questa carta. Tutti i ragionamenti fatti ad altro non hanno servito che a fissar questi punti, per la ragione già dimostrata, che nelle scienze di Diritto, e specialmente in quella della cosa pubblica, la *forma sola* degli oggetti da analizzare è una manifattura mentale creata dalla forza del raziocinio usando i materiali della natura (§. 355). La scienza del Diritto è una scienza di rapporti: ed i rapporti sono cose che si possono unire e comprender solo dall' intendimento, ed esprimere coi segni proprj delle cose intellettuali.

L'*esperienza* propria e altrui fa fede dei *fatti* primitivi delle scienze fisiche e morali. Il principio della necessità direttiva dei rapporti è quello che fa fede dell'*esistenza* e delle circostanze *dei fatti proprj d'una scienza di ordine* (§. 14-19, 240, 273, 355).

Conchiudo pertanto che le cose esposte in quest'Articolo stimar si debbono come tante

nozioni di assunto (§. 37-40, 46, 355) insieme adunate per essere sottomesse all'analisi. Tocca alla scienza della cosa pubblica, di cui io non offro che un' INTRODUZIONE, a compiere quest'analisi ed a trarne le regole direttive.

Dovrò io passare a trattar ora dell'ordine morale pratico dell' economìa pubblica ne' suoi rapporti al necessario progresso della popolazione e dell' incivilimento dietro la divisione indicata al principio di questo Capo (§. 350)? Ognuno vede che questa ricerca si riferisce all'ordine morale del *perfezionamento*; ed anzi ella appartiene all'ordine del perfezionamento considerato ne' suoi rapporti alla pubblica economìa. Il buon metodo pertanto prescrive di rimetterne la disquisizione alla dottrina propria del perfezionamento politico delle società.

LIBRO SECONDO.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L'ORDINE MORALE DELLA RIPRODUZIONE DELLA SPECIE UMANA.

§. 377.

Soggetto di questo Libro.
Necessità di ommetterne qui la trattazione.

L'ordine morale della *Riproduzione* della specie umana forma parte di quello della conservazione di lei. Sotto due aspetti può esser riguardato quest'ordine. Il primo in relazione al sistema dell'universo: il secondo in relazione al sistema dei diritti e dei doveri umani, specialmente nello stato di società. Il primo di questi aspetti forma propriamente argomento di osservazioni filosofiche su la provvida energìa della natura, la quale colla spinta imperiosa del bisogno soddisfa al fine importante della conservazion della specie umana su la terra, e giustifica i fenomeni dell'amore dei due sessi e della prole.

Le leggi *naturali* dell'ordine di fatto fisico-morale dell'universo sono i *fatti* che la scienza dell'ordine morale di *ragione* prende in considerazione. La scienza dell'ordine *teoretico* riferisce questi fatti al fine delle socie-

tà, ne considera i rapporti e dispone le cose in guisa, che la forza riproduttiva cospiri alla conservazion migliore ed alla più grande potenza dello Stato. Tutto forma una grande unità.

Qui la ragione nell'ordine *pratico* non abbisogna di andar in traccia d'*impulsi* per movere gli uomini a soddisfare alle intenzioni della natura e dell'ordine sociale; ma unicamente abbisogna di *mezzi* ordinati sì per togliere quegli ostacoli, i quali dall'ordine prepotente e superiore della *sussistenza personale* della generazion vivente potrebbero essere frapposti alla riproduzione, e sì per prevenire que' traviamenti licenziosi contrarj all' ordine sociale, i quali opponendosi del pari all'ordine delle famiglie, e a quello della miglior riproduzione ed allevamento della prole possono interessare il buon sistema della socialità; e quindi la felicità pubblica della medesima generazione attuale.

Sebbene in natura tutto sia connesso; tuttavìa la scienza della *cosa pubblica* non può trattare questo soggetto che in relazione ai doveri ed ai diritti dell'*intiera* società: e però deve precipuamente occuparsi nello sviluppare que' rapporti, i quali tendono a determinare i *diritti pubblici*, e a suggerire le più giuste ed utili *regole* di *ragion pubblica* e *po-*

litica, quali sono quelle che hanno in mira la maggior *potenza* dello Stato, ed il *miglior essere* dei più.

Ma l'ordine di ragion *pubblica* della riproduzione e conservazione della specie umana è necessariamente connesso e subordinato all' ordine della *sussistenza* e dell'*incolumità*; e quindi a tutte le circostanze insormontabili dei luoghi, del genere di vita e della costituzion politica delle nazioni. Le opinioni medesime, la natura dei costumi, le leggi relative ai matrimonj, lo stato più o meno raffinato d'una nazione possono or più, or meno influire su questo stesso ordine. Egli è dunque manifesto essere impossibile di addurre nulla di preciso e di ben dimostrato *nemmeno in generale*, se prima non sono stati sviluppati i rapporti superiori e più importanti, dai quali l'ordine della riproduzione dipende.

L'indole di quest'Opera non mi permette di sviluppare questi rapporti *antecedenti*; e però io stimo miglior consiglio tralasciar di addurre nozioni, le quali non potrebbero esser *fondamentali* perchè mancherebbero di quel *nesso* di ragione, col quale solamente vengono raccomandate alla persuasione umana.

In vece siami permesso di produr qui un passo di uno dei più antichi Filosofi, dei quali

l'Europa abbia conservati i frammenti, tanto più ch'egli racchiude le prime e più semplici vedute su l'ordine *morale* della riproduzione umana.

§. 378.

Sentimenti di Ocello Lucano intorno all'ordin morale della riproduzione della specie umana.

Io credo conveniente, dice il nominato Filosofo [1], *il dire qualche cosa intorno le generazioni degli uomini, e di dimostrare come, e per quali leggi debbono essere adempiute.*

Egli è d'uopo a prima giunta di accordare che noi non dobbiamo avvicinarci alle donne prendendo per iscopo il piacere; ma bensì la generazion dei figli. Egli è certo che le potenze, gli organi e i desiderj che furono dati agli uomini dalla Divinità non furono loro accordati per il piacere, ma per la durevole conservazione della stirpe umana, e per perpetuarla indefinitamente. Siccome era impossibile che l'uomo nato mortale avesse parte ad una vita divina, perchè l'immortalità non poteva essere il retaggio dell'umanità; così Dio ha stabilita questa immortalità rendendo continua e perenne la generazione. È dunque d'uopo fissare

(1) Ocello Lucano nel libro intitolato Περι Τοῦ Παντός, ossia: *dell'Universo*. Cap. iv.

da principio che la propagazione non è stata stabilita per il piacere. [1]

Oltracciò è necessario di considerare che l'uomo nell'ordine delle cose che lo riguardano ha un rapporto diretto coll'ordine dell'universo: e però, formando parte d'una famiglia, d'una città, egli deve supplire a quello che ivi va mancando s'egli non vuole operar contro la società, la Politica, la Divinità . . . La gente dabbene crede esser buona cosa che non solamente le famiglie; ma eziandìo le più grandi città della terra sieno popolate, specialmente di buoni cittadini, perchè l'uomo è l'animale il più dolce e il migliore di tutti.

Coll'osservare la modestia e la pietà nella generazione, gli uomini abiteranno città ben regolate: essi non faranno stolte spese: essi assisteranno i loro concittadini e i loro amici nel governo dello Stato, e in tutti gli affari politici. E non solamente somministreranno una gran moltitudine di abitanti; ma contribuiranno eziandìo alla loro perfezione.

---

(1) Ma bensì il piacere fu stabilito per la generazione. Il bisogno della fame ed il piacere del mangiare, del dormire ec. è il mezzo, col quale la natura spinge la specie umana alla conservazion dell'individuo. Il bisogno ed il piacer dell'amore è il mezzo, col quale la natura spinge il genere umano alla conservazion della specie.

Parecchi fanno matrimonj senza aver riguardo alla gloria e alla utilità pubblica. Essi non considerano che le ricchezze e la nobiltà della stirpe. In vece di prendere una giovane e bella moglie, ne prendono una attempata: o in vece di sposare una persona, il carattere della quale rassomigli al loro, essi si uniscono ad una donna illustre per la sua nascita, e ricca assai; ma indi ben presto disputando su la preminenza della loro nobiltà, in vece di vivere in concordia ed unione, vivono nella discordia e nella disunione. La moglie avendo più ricchezza, nobiltà ed amici pretende di comandare a suo marito contro la legge della natura; ed il marito giustamente combattendo, e volendo essere in casa sua non il secondo, ma il primo, non può ottenere il primato. Da tutte queste dispute ne segue che non solamente le famiglie particolari, ma le città sono rese infelici; perciocchè le famiglie formano parte delle città, e queste medesime parti entrano nella composizione del tutto, ossia del mondo: ora è troppo naturale che un tutto composto di parti riesca tale, quali sono le sue parti.

Nella stessa guisa che la costruzione delle prime parti contribuisce assaissimo o alla perfezione, o al difetto di un'opera; e così, per esempio, la posizione del fondamento in un edificio, la chiglia nella costruzione di un

vascello, il rilasciamento della voce nell'armonìa e nella melodìa: così pure la disposizione e l'ordine delle famiglie contribuiscono assaissimo a rendere un governo ben regolato, o male organizzato.

Coloro che pensano ad aver figli debbono praticare questi precetti. È di mestieri in oltre ch'essi schivino accuratamente tutto quello che è imperfetto: perchè fra le piante e gli animali le cose imperfette non sono feconde. Avvi un certo tempo fissato dalla natura alla produzione dei frutti, affinchè questi frutti e i loro semi siano prodotti da corpi fortificati e perfezionati. Per questa ragione è necessario allevare i fanciulli e le fanciulle in esercizj adattati e continui, e dar loro una educazione conveniente ad una vita laboriosa, savia e costante nella virtù.

Parecchie cose v' hanno nella vita umana, intorno le quali una tarda cognizione è la migliore. Conviene allevare la gioventù a non ricercar l'uso dei piaceri amorosi prima dell'età di vent'anni: e fa d'uopo avvezzarli, allorchè ne fanno uso, a servirsene di rado. S'eglino seguiranno queste massime, ed osserveranno una lodevole continenza, essi si formeranno un eccellente temperamento.

Mediante i precetti che dannosi alla gioventù nella sua infanzia, dev'esser proibito

nelle città greche di giacere colla propria madre, colla propria figlia e colla propria sorella. È d'uopo in oltre che non sia permesso di usare nelle pubbliche piazze; perchè egli è bello ed utile che gli ostacoli a questo piacere siano in grandissimo numero.

Coloro che vogliono procrear la prole debbono avere dell'antivedenza su questo punto. La precauzione più necessaria a colui che intende dar l'essere ad un figlio è un regime casto e sano, ed una savia ritenutezza nella quantità degli alimenti, ed un'attenzione intorno al tempo, nel quale questi alimenti debbono esser presi. È d'uopo pur anche di schivare l'ubriachezza e tutti i turbamenti, dai quali le abitudini del corpo ne riportano detrimento. Ma quello che soprattutto è necessario di osservare si è di por mente che nell'istante della generazione abbiasi lo spirito tranquillo; perciocchè i principj generanti sono resi cattivi dalle affezioni sregolate, incostanti e soverchiamente focose.

Non saprebbesi pertanto impiegare abbastanza di diligenza e di applicazione ad oggetto d'aver figli ben nati, e quindi bene allevati. Se quelli, che amano i cavalli, i cani, gli uccelli, hanno cura della generazione di questi animali, ed osservano come, in qual tempo e per quale animale convenga farli procreare

affinchè la razza non venga a deteriorare: non è ella forse cosa vergognosa che gli uomini non facciano alcun conto de' loro figli, che li generino a caso, ed abbiano pochissima cura del nutrimento loro e della loro educazione? La negligenza intorno a queste cose è cagione della malizia e della malvagità umana, e col finire nel far degenerare la specie degli uomini, la si rende simile a quella delle bestie.

LIBRO TERZO.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L'ORDINE DELL' INCOLUMITÀ PROPRIO DEL GENERE UMANO.

CAPO I.

Nozioni Generali.

§. 379.

Dell'oggetto e dello spirito dell'ordine della incolumità.

L'ordine dell' incolumità è essenzialmente identificato con quello della conservazione, ed anzi non è che lo stesso ordine della conservazione, in quanto è rivolto ad *allontanare* ogni nocumento e le cagioni sue, ed a ripararne gli effetti. Egli è propriamente l'ordine della conservazione *indiretta* del genere umano. *Conservare senza detrimento* costituisce l'incolumità, e lo *scopo* dell'ordine dell'incolumità.

Perlochè quest'ordine è sì *esteso*, come lo è quello della conservazione diretta, ed *assai più* esteso di quello della diretta conservazione, perchè non solo si occupa a garantire le cose ed i rapporti della conservazione diretta; ma ad agire eziandìo contro quelle ca-

gioni, le quali, operando *fuori* delle cose che servono direttamente al piacere ed al ben essere, possono per sè nuocere alla felicità sì fisica che morale dell'uman genere.

Allontanare pertanto ogni specie di danno: *assicurare* dal pericolo di ogni danno; ecco le due parti massime di quest'ordine. *Procurare la sicurezza, respingere l'offesa* forma dunque lo spirito proprio di quest'ordine.

§. 380.

Nozioni generali su la sicurezza.

La *sicurezza* si può considerare sotto due rapporti, cioè o relativamente allo stato reale delle cose, o relativamente alla cognizione ed al sentimento dell'uomo. Sotto il primo rapporto, essa è propriamente un tal *complesso* di circostanze e di rapporti *reali,* dai quali, indipendentemente dal sentimento e dalla cognizione che ne può aver l'uomo, non può derivare vero danno. Sotto il secondo rapporto, essa è propriamente la *certezza* di non soffrire un male positivo, o di non subire la privazione di un bene. Il sentimento di questa certezza porta seco la *compiacenza* di sentirsi sgombri da *timore*. Il sentimento dunque della sicurezza è per sè un *bene*. Se dunque si ha *diritto* a non soffrire un dato male, si avrà perciò diritto alla legittima sicurezza. Essa

dunque in tutti i rapporti della giustizia *comune* forma uno dei diritti degli uomini (§. 193, 194, 208-210, 235-238).

Per la qual cosa gli uomini e le società avranno *diritto* a tutti que' *mezzi* che sono necessarj a toglier loro il *timor* ragionevole di essere molestati da un male, cui per dovere non hanno a soffrire, e ad assicurare l'esistenza e la durata dei beni stabiliti dall' ordine natural delle cose.

Dico il timor *ragionevole*. I diritti, essendo risultati dei rapporti *reali* delle cose determinati dall'ordine morale di natura (§. 186, 187), non possono combinarsi che colla *verità*, ed avere altro fondamento che la verità reale delle cose, ossia l'esistenza dei rapporti reali medesimi (§. 162-164). I falsi mali e i falsi pericoli, sono mali e pericoli che *non esistono realmente* nei rapporti delle cose. Non possono dunque esser fonti di diritto: non possono dunque formare un titolo (§. 185) onde derogare al diritto altrui.

Derogare adunque al diritto di un terzo in conseguenza di un falso timore, è cosa assolutamente ingiusta. Derogarvi *oltre* la *necessità* della *reale* sicurezza, cioè *oltre la misura* che i rapporti reali delle cose prescrivono per non doverne con *verità* temere danno ingiusto, è un'altra ingiustizia.

§. 381.

Nozioni generali su la difesa.

Premunirsi contro un male, e liberarsi dal timor ragionevole di un male, il quale senza l'uso di certi mezzi in forza del corso ordinario delle cose si può ragionevolmente prevedere come contingibile, costituisce propriamente lo *spirito* dell'*ordine* della *sicurezza*. Garantirsi da un male *presente* e dai tentativi spiegati di un male *presente*, è propriamente l'oggetto della *Difesa*. In largo senso però l'ordine della difesa abbraccia anche quello della sicurezza. Ogni azione di fatti che si pratica per allontanare un male, sia presente sia probabilmente contingente, è in sostanza una difesa. Ma la situazion delle cose essendo realmente diversa è d'uopo di usare anche nomi diversi.

Lo *stato di difesa* è essenzialmente uno stato di *opposizione*, di contrasto e di guerra. Egli è *determinato* dalla presenza e dai tentativi dell'offesa derivante da qualsiasi specie di esseri che attentano contro l'incolumità. Egli *vige* e si *estende* fino a che vige l'azione offensiva, e quanto si estendono le operazioni ed i rapporti dell'offesa. Egli *finisce* dove subentrano le cagioni e lo stato della *sicurezza*.

Esercitare la difesa è un *diritto* così primitivo, inviolabile e naturale dell'uman genere, quanto quello della conservazione, di cui non è che un aspetto (§. 298, 300, 331, 379). Quando dall'uomo si possa praticare contro l'altr'uomo; e però dove consista il suo *titolo morale* di ragione, fu già osservato di sopra (§. 237).

§. 382.

Degli oggetti del diritto d' Incolumità in generale.

Posto che l'ordine dell'incolumità non è che quello della conservazione (§. 379), è manifesto che tutti gli oggetti del diritto di *Conservazione* saranno pur anche oggetti del diritto d' *Incolumità*, e quindi del diritto di *sicurezza* e di difesa. La nostra vita, i nostri beni, la nostra libertà personale o reale, la famiglia, la patria, e in generale qualunque *mezzo* del giusto ben essere umano, potranno essere tutti oggetti (§. 190-192) del diritto d'Incolumità. Tutti i diritti non ne formano che un solo (§. 193, 194, 206, 209, 210, 213); e la vita, la libertà, i beni (§. 191, 197, 300-304), la famiglia, la patria, ossia la società (§. 204, 213, 256, 369) non sono che varj oggetti di questo sol diritto.

Conservare ed aumentare il diritto di *felicità* esige il conservare ed aumentare gli *og-*

getti, ai quali è essenzialmente annessa la facoltà di essere felici (§. 192, 210, 211). Conservar *indenne* il diritto di felicità, ossia i *mezzi* del diritto di felicità, nel che consiste l'Incolumità, esigerà dunque il porre *in sicuro* e il *difendere* tutte queste cose da ogni offesa fino a che siano sicure (§. 380, 381).

§. 383.

Della forza del diritto d' Incolumità ne' suoi rapporti ai varj oggetti *di diritto*.

Tutti gli oggetti della giusta conservazione umana, considerati in generale rapporto all'ordine della giustizia, non possono soffrire veruna *eccezione* di diritto per il legittimo possessore del diritto medesimo, abbenchè per lui possano essere d'un' utilità diversa (§. 206). Io voglio dire che la legge naturale non dice ad alcun uomo, nè ad alcuna nazione che abbia *meno diritto* su d'un tale che su d'un tal altro oggetto di diritto, tosto che autorizza un uomo ed una società a farne acquisto, a conservarlo e ad aumentarlo. Anzi siccome la giustizia è quella che distingue la *violenza* dal diritto (§. 180, 181); così sarebbe assurdo *aver diritto a conservare* una cosa, ad accrescerla, ad acquistarla, ed avervi *meno* diritto che ad un'altra. Il giusto e l'ingiusto

sono un sì, ed un no (§. 120, 125). Il sì, ed il no non conoscono nè il più, nè il meno.

Fra più *doveri* che possono essere esercitati da una data persona, può accadere talvolta che sceglier si debba il più *importante* e tralasciar gli altri. Ciò avviene allorchè un incolpabile concorso di circostanze fa nascere un'urgenza di fatto, in cui è incompatibile eseguirli, o combinarli tutti. Per questa ragione allorquando la difesa è un *dovere*, essa sarà subordinata a questa legge. Ma in questo medesimo caso un ben maggiore verrà sempre preferito ad un minore, un mal minore verrà sempre scelto a fronte di un maggiore. La *massima* utilità è l'anima di tutti i doveri (§. 150, 266, 369). Il principio è sempre lo stesso: la legge con cui opera è sempre identica, sebbene rivesta forme diverse.

Ma quando riguardiamo un uomo, una società, una nazione esercitanti un diritto in relazioni *estrinseche*, ossia in relazioni alle cose tutte a loro esterne, noi non possiamo ne' suoi rapporti esterni trovar nemmeno l'occasione di questa *concorrenza*, o *conflitto*, per cui si possa dire aver elleno più o meno diritto a conservare, ad accrescere, a difendere, ad assicurare un tale più che un tal altro *oggetto* loro appartenente di diritto, perchè una podestà *giusta* ed *irrefragabile* è

una cosa ed una relazione, la quale considerata come *tale* rispetto a tutti coloro pei quali essa è giusta ed irrefragabile, non soffre nè diminuzioni nè gradazioni.

L'*energìa* pertanto del diritto d'incolumità, ossia la Podestà giusta ed irrefragabile della sicurezza e della difesa ne' suoi rapporti a qualsiasi soggetto esterno, siano pure gli *Oggetti* di diritto di grande, o di picciol valore, non conosce altro limite fuori di quello che vien indotto dai necessarj rapporti di fatto della conservazione; o per dirlo in altri termini: nell'ordin morale di natura contemplato in *generale*, qualunque uomo, o società ha la podestà giusta ed irrefragabile di procurare con tutti i mezzi che sono necessarj la incolumità di *tutti* gli oggetti di diritto fino al punto, che *cessi* ogni offesa e pericolo reale, senza aver il dovere di risparmiare qualsiasi cosa esterna con *detrimento* delle proprie facoltà.

§. 384.

Del diritto d' incolumità ne' suoi rapporti alle diverse cagioni offensive in generale.

Qualunque guasto, danno, o offesa non si può figurare senza figurare pur anche un agente il quale colla sua azione sconcerti lo

stato di conservazione di una cosa qualunque: e però l'idea di offesa involge nel suo concetto l'*esistenza* d'una cagione *offensiva*, e l'esistenza di un *Soggetto* che soffre l'offesa.

L'*offesa* è un *risultato* di fatto dei rapporti che passano fra l'indole e l'azione dell' agente nocivo, e la natura e lo stato del soggetto offeso o danneggiato. Ogni offesa è *effetto* di una forza, o dell'esercizio di una forza. Qualunque danno ed offesa dell'uomo sarà dunque in generale un risultato dei rapporti che passano fra la natura e lo stato di lui, e la natura e l'azione degli esseri che lo circondano. L'*attitudine* a riportar danno ed offesa si può chiamare col nome di *Passibilità*. In senso proprio la passibilità si riferisce ad un essere capace di piacere e di dolore; in una parola ad un *essere senziente*: ma in senso più ampio e meno rigoroso si può estendere a qualunque soggetto che può soffrir guasto e alterazione da un altro agente qualunque.

La *Passibilità* dunque in generale sarà un risultato della costituzione, delle forze e dello stato di un soggetto qualunque, in quanto può esser guastato, danneggiato ed offeso da qualsiasi cagione. Affine dunque di *determinare* la *natura*, l'*estensione* e le *maniere* della passibilità, è d'uopo di esaminar la natura, lo stato e le relazioni di qualunque essere pas-

sibile colle cose che lo circondano. Da queste premesse ne derivano due conseguenze, cioè: 1.° I rapporti dell'*incolumità* umana saranno dipendenti dai rapporti della *passibilità* dell' uomo, come i rapporti della passibilità sono dipendenti dalla *costituzione* e dallo stato dell' uomo, e dalla natura e dallo stato degli esseri coesistenti che possono agire su di lui. 2.° Affine di *determinare* l'*umana* passibilità, è d'uopo di esaminare la natura, lo stato e le relazioni dell'*uomo* colle cose tutte che lo circondano, nelle quali sono compresi anche gli altri uomini.

La costituzione dell'uomo è quella di un essere formato d'una cert'anima e d'un certo corpo. Egli ha relazione con tutto ciò che sta fuori di lui per mezzo solamente della propria *macchina;* e però fisico è il commercio che sostiene colla natura tutta, nel che si comprendono i suoi simili (§. 89). La *passibilità* dunque umana, e per ciò stesso l'ordine dell'*incolumità* sono intieramente fondati su l'ordine fisico, ed atteggiati dall'ordine fisico. Ecco un altro capo speciale compreso sotto la formola generale già prodotta (ivi), e dappoi confermata nell'ordine della sussistenza (§. 306).

Tutto quello che può *offendere* il fisico dell'uomo, tutto quello che può *allontanare*

l'offesa dal fisico e dagli oggetti che giovano al fisico dell'uomo, formerà adunque oggetto di attenzione nell'ordin morale dell'incolumità. Tutto quello che col *ministero* del fisico può apportar dolore, o danno *morale*, tutto quello che può allontanare le cagioni fisiche di un dolore, o danno morale, formerà pure oggetto del diritto d'incolumità.

L'uomo parte della natura, e collocato su questa terra sostiene rapporti di azione e di passione cogli elementi, co' vegetabili, cogli animali, coi minerali, co' suoi simili e con ogni cosa anche invisibile che può affettare la macchina di lui. Da tutte queste cose può riportar danno ed offesa, come ne riporta molte fiate giovamento e difesa. Lo stato di salute, di piacere e di felicità non è annesso che ad un determinato *ordine* di cose, qual è quello della conservazione, della riproduzione e dell'armonìa. Ogn'altro stato delle cose è cagione di guasto, di dolore, di distruzione, di mostruosità, di morte.

Sottrarsi adunque da ogni stato di disordine procedente dalle cagioni esterne, resistere a lui, allontanarne e prevenirne le cagioni fino al punto della sicurezza, ripararne i danni, costituirà un oggetto del diritto d'incolumità. Gl'incendj, le inondazioni, le ruine, gli oragani, i fulmini, i malori ed ogn'

altro genere d'infortunj nocivi all'individuo ed ai beni dell'uomo, sono dunque cagioni onde porre in moto il diritto d'incolumità. Tutti i *mezzi* necessarj a prevenire, a sottrarsi, a resistere, a riparare i danni che ne possono derivare saranno *oggetti* del diritto d'incolumità.

Esaminando l'organizzazione dell'uomo e le facoltà *morali*, colle quali ei può provvedere alla sua conservazione, noi troviamo ch'egli costrutto con organi complicatissimi e delicati, sfornito di armi e di difese naturali, privo di quello che chiamasi istinto tiene veramente tutte le sue forze in una organizzazion particolare di cervello, ed in una macchina flessibile assaissimo. Il leone, l'orso, l'elefante, il bue, il cavallo, e tant'altri animali sono superiori a lui in gagliardìa. Essi poi dopo una breve infanzia provveggono costantemente alla propria conservazione.

L'uomo non può veramente mettere a profitto le sue forze *fisiche* se non che sviluppando le proprie forze *morali*, talchè in ultima analisi le forze sue si estendono a proporzione che si estende l'*arte*. Ma sviluppare le forze morali e supplire alla limitazione individuale delle forze fisiche, moltiplicarle ed estenderle esige lo stato di società (§. 167, 287-289, 369). Lo *stato* dunque di *società*

diviene ad un tempo stesso un oggetto finale, un mezzo necessario, un ajuto di diritto nell'ordine dell'*incolumità*.

Oggetto finale, perchè racchiude i sussidj della conservazione assoluta: *mezzo necessario*, perchè senza di lei non può alcun uomo respingere i danni, ed assicurare la sua felice esistenza contro le cagioni nocive: *ajuto di diritto*, perchè tutti i membri d'una società sono per necessario dover di natura tenuti a concorrere al soccorso scambievole in tutti que' casi, in cui le forze particolari per l'ordine della incolpabile necessità non bastano a garantire il giusto ben essere d'ogni individuo (§. 289-292, 369). Per esseri bastanti a sè stessi non vi sono costanti e rigorosi doveri di società, ossia non può esistere un *ordine abituale di socialità* (§. 252-256, 370). Dall' altra parte poi per ogni uomo la società non ha valore, e non può esigere doveri se non in vista di essere un ajuto alla debolezza dell' individuo, ed a proporzione solamente che soddisfa all'ordine di ragione che ad un tale ajuto si conviene (§. 256-261, 369, 370). Quello che volgarmente appellasi *Contratto sociale*, e che meglio chiamar dovrebbesi *Legge della socialità*, esige condizioni e vantaggi *reciproci* fra il corpo e le sue membra (§. 369).

Qualunque sieno pertanto le cagioni *prepotenti* che l'incolpabile necessità conduce contro la conservazione umana, tutte formeranno soggetto e titolo di rigoroso *dover naturale* onde porre in moto le forze tutelari della società a pro di tutto il corpo o di alcuna delle sue parti, ossia la società ed ogni membro *di lei* in forza della legge sociale (§. 289-292, 369) saranno in *dovere* di ajutare, difendere e proteggere in comune con tutte le loro forze i membri della colleganza laddove la necessità lo esige. Da ciò deriva tutto l'ordine pubblico tutelare (§. 49), nel quale sono compresi i varj stabilimenti a pro dell'*incolpabile mendicità*.

Per una maniera indiretta, ma essenzialmente connessa, l'*Instruzione* che insegna a distinguere i beni dai mali, le cagioni che li producono e i mezzi onde evitare, prevenire, ostare e metter riparo al danno, forma parte dell'ordine dell'incolumità.

CAPO II.

Dell'ordine dell' incolumità ne' suoi rapporti fra uomo e uomo in generale.

§. 385.

Soggetto di questo Capo.

Nell'embrione ora adombrato si racchiude pur anco l'ordine dell'incolumità ne' suoi rapporti fra *uomo e uomo*. Ma le sue forme sono così ravviluppate col tutto generale di cui fa parte, che non è possibile di discernere il proprio e speciale aspetto de' suoi fondamenti. Conviene pertanto supplire con viste più speciali.

Fra le cagioni che possono nuocere ad ogni uomo v'hanno pure gli altri uomini. Ogni uomo or più or meno è dotato di una certa misura di poter reale, per cui la *passibilità* del suo simile può essere offesa.

Posto questo *fatto*, ne nasce una cagione di *difesa*, e quindi di contrasto, di opposizione, di guerra; e perciò il diritto d'impiegare tutti i mezzi necessarj di sicurezza.

L'ordine della *giustizia comune*, ossia dell' uguaglianza di diritto, è l'unica norma di

ragion morale direttiva le azioni di diritto e di dovere fra uomo e uomo (§. 230, 232, 235, 269, 369). A riserva del caso della prepotente ed incolpabile necessità, ossia fuori dei fatti della ragione del *necessario conflitto*, niun uomo può tentare di derogar al diritto altrui, ossia meglio, nuocere agli oggetti del diritto altrui (§. 262, 344, 349). Dunque *fuori* di questo caso ogni offesa essendo fatta senza necessità, ella sarà *senza* diritto, ossia sarà vera *Ingiuria*.

In un essere *morale*, ossia in un essere intelligente, la di cui moralità sia sviluppata, e che però possegga la libertà razionale (§. 115), ogni ingiuria *recata* al *suo simile* è un *Delitto*.

Del caso della prepotente necessità, ossia della ragione del necessario conflitto non mi convien più far parola dopo quello che già ne fu detto (§. 262, 344, 349). Resta pertanto che dobbiamo ragionare dell'ordine morale dell'*incolumità* ne' suoi rapporti alle *ingiurie*. Per ora non ci è permesso di parlarne che in una guisa generale, cioè in quel punto elevato di vista che abbraccia del pari i rapporti degli individui e delle società sì nell'interno che nell'esterno, cioè sì per il Diritto politico, che per quello delle Genti.

Le teorìe del diritto di *punire* e della *tutela* esterna appartengono alla ragion politica e delle Genti (§. 2, 3, 49).

ARTICOLO I.

Nozioni fondamentali su l'ordine teoretico dell'incolumità fra uomo e uomo ne' suoi rapporti i più generali.

§. 386.

Del principio fondamentale del Diritto di difesa fra uomo e uomo.

Nuocere *senza diritto* al suo simile; resistere, respingere, assicurarsi contro l'ingiuria del suo simile: ecco i *fatti* che qui si contemplano affine d'indicare i principj convenienti e *teoretici* di ordine morale comuni al genere umano ed alle sue parti considerate come uomini, cittadini e popoli.

Niun principio di ragione può autorizzare a nuocere senza diritto; ed anzi ogni legge prescrive ed *obbliga* ad *astenersi* dal farlo. Niun principio di ragione *obbliga* a tollerare l'ingiusto danno altrui, ma anzi ogni legge attribuisce il diritto a sottrarsene, a resistere, ad assicurarsi contro l'ingiusta offesa. Se ciò non fosse, l'ordine morale della giustizia non sarebbe più il sistema della mas-

sima utilità, come egli è veramente (§. 150, 265-267), e la giustizia comune (§. 230, 235) sarebbe una falsità. L'ingiusto offensore avrebbe senza diritto, ed anzi contro diritto, un impero micidiale e funesto sul suo uguale, il che è il massimo degli assurdi.

§. 387.

Dei varj titoli per esercitare fra uomo e uomo il diritto di difesa.
Loro forza e conseguenze in generale.

L'ingiuria si può estendere quanto si può estendere il danno ingiusto. Il danno ingiusto si può estendere quanto si estendono gli *oggetti* dei diritti umani (§. 190-192, 212), ai quali si può recare ingiusto detrimento o distruzione. La *difesa* adunque fra uomo e uomo può essere esercitata per tutti i *fatti*, coi quali l'uomo offende ingiustamente qualsiasi specie di oggetti del diritto del suo simile. I *titoli* adunque di ragione della difesa sono tanto varj e moltiplici, quanto varj e moltiplici sono i fatti dell'ingiuria, e gli oggetti della giusta incolumità.

Esercitare la difesa essenzialmente importa di respingere o di allontanare ogni nocumento fino al punto della vera sicurezza (§. 300, 380-382). Ma senza l'uso dei *mezzi necessarj* ciò è impossibile. *Tutti* i *mezzi* neces-

sarj adunque per allontanare il nocumento, e procurar la sicurezza formano parte integrante del diritto di difesa fra uomo e uomo.

Se dunque il dolore, la schiavitù, la morte dell'ingiusto offensore fossero veramente *mezzi necessarj* alla giusta difesa ed alla vera sicurezza della persona e degli oggetti tutti di diritto dell'ingiuriato, egli avrà la giusta ed irrefragabile podestà di effettuare tali cose. Senza di ciò si verificherebbe l'assurdo testè ricordato, che l'ingiuriato dovrebbe esser vittima d'un suo uguale operante contro diritto; e il diritto di difesa, il quale essenzialmente esprime di sua natura la podestà *irrefragabile* di *usare* di tutti i mezzi necessarj ad allontanare il male ingiusto, sarebbe una positiva falsità.

§. 388.

Del principio della Necessità in fatto di giusta difesa fra gli uomini. Sua estensione.

Da per tutto dove esiste un *oggetto* di diritto minacciato; da per tutto dove esiste la minaccia, l'aggressione, l'ingiuria, esiste un *titolo* per esercitar la difesa fino al punto della sicurezza (§. 237, 382, 383). Ma da per tutto e fino a che esiste il titolo della difesa, esiste ancora il diritto di usare ogni *mezzo necessario* per proteggere l'incolumità (§. 387).

Dunque in tutti gli oggetti di diritto esposti ad ingiuria, si ha diritto di usare tutti i *mezzi* necessarj di difesa fino a che sussiste la minaccia, l'aggressione, l'ingiuria. Ma se il titolo della difesa risulta dal *fatto* e dal pericolo dell'ingiuria a qualunque nostro diritto, è evidente che *cessando* le cagioni del *fatto* fino al punto della *sicurezza*, cesserà pure il *diritto* correlativo. Ecco il vero punto di vista del Principio della *Necessità* in fatto di difesa sì pubblica che privata. Restringerlo è un distruggerlo: ampliarlo è un autorizzare l'*eccesso* della difesa. Coll'autorizzare l'*eccesso* della difesa si autorizza l'ingiuria contro del terzo. Ciò avviene quando la difesa richiegga di *nuocere* all'ingiuriante, o quando il pretesto della difesa imponga ai sudditi di uno Stato qualche sacrifizio della loro libertà e dei loro diritti (§. 241 - 244).

Sarebbe un abusare del principio della necessità il prescrivere generalmente come principio assoluto di natural dovere la *fuga* avanti un aggressore ingiusto. Un devastatore si affaccia al mio campo ed alla mia casa per appiccarvi il fuoco; un corpo di nemici si avvicina alle frontiere del nostro territorio per invaderlo o depredarlo: con qual principio di ragione si potrà dimostrare che essendo in fatto necessario di uccidere e gli uni e gli

altri per non soffrire il danno, tanto il possessore della casa e del campo, quanto il presidio militare posto alle frontiere siano in obbligo piuttosto di fuggire, che di porre a morte gli aggressori ? È questo appunto ciò che gl' ingiurianti desiderano perchè colla fuga sia loro lasciato libero il campo onde dare il guasto progettato. Usando dunque del principio della necessità in guisa, che un uomo, o una nazione debba in generale *sacrificare* un qualunque suo *diritto* fuor di quello della propria vita piuttosto che nuocere alla persona degl' ingiurianti, egli è lo stesso che distruggere i fondamentali rapporti del diritto di difesa, ed un controvertere l'ordine della giustizia comune.

Nelle *civili società*, dove sotto la protezion delle leggi l'uomo può essere risarcito da ogni danno riparabile, e dove è raro che possa adoperare per *propria* autorità il potere privato contro un suo simile, l'esecuzione del diritto di difesa riceve trasformazioni ed aggiunte, le quali variano il modo dell'esercizio di lui senza però smentire giammai la natura e l'estensione del principio. Ma in una considerazione astratta e generale, come al presente lo riguardiamo qui, non può soffrire limitazione se non che distruggendone l'essenza.

ARTICOLO II.

Osservazioni di fatto per servire alla teorìa dell'ordine pratico della incolumità fra uomo e uomo in generale.

§. 389.

Quale oggetto venga preso in considerazione.

Il primo fatto, o a dir meglio, lo spirito dei primi fatti contemplati nell'ordine *teoretico* della difesa fra uomo e uomo si è *nuocere senza diritto al suo simile*. Si prescinde dal caso della prepotente necessità inducente la ragione del necessario conflitto (§. 385, 386).

Il nuocere ingiustamente ad un suo simile, specialmente fra gli uomini dotati d'un certo grado di ragionevolezza, presuppone una *mala volontà* verso d'un loro simile. Questa mala volontà suppone *motivi;* e questi motivi suppongono interessi, inclinazioni nell'amor proprio degli uomini *nocive* al bene ed ai diritti comuni. Nell'ordine teoretico basta figurare che ciò sia *possibile* per determinare cosa prescriva il puro diritto; ma nell'ordine *pratico* conviene, per quanto si può, trovare come in *fatto* ordinario possa andare la cosa. Presentemente noi siamo costretti ad attenerci alle vedute le più *generali*. Volendo

pertanto dir qualche cosa relativa ai fatti dell' ordine pratico riguardante le offese, siamo obbligati a consultare le prime leggi *naturali* di fatto dell' *amor proprio* nei loro rapporti fra uomo e uomo. Dico le prime leggi *naturali*, perchè tutto quello che è puramente *fattizio* ed opera dell'ignoranza e dei falsi principj non può costituir base d'una scienza di ordine naturale.

§. 390.

Dell'amor proprio contemplato nella vista la più generale. Ricerche.

Fino a che consideriamo l'amor proprio (§. 77, 78) dell'uomo in una veduta *astratta* e *generale*, non troviamo verun lume il quale ci indichi dover esso avere una buona più che una rea direzione verso i suoi simili. L'uomo nasce colla sola *tendenza* ad essere felice. Questa tendenza si determina a norma delle circostanze, o a dir meglio, a norma degl'interessi inspiratigli dalle circostanze. Non si può dunque dire in *astratto* che il cuore umano sia *naturalmente* buono o cattivo; ma si deve nelle *circostanze* più speciali esterne ricercare se esistano abituali cagioni, in forza delle quali egli contrar possa o bontà, o malvagità. Io ho spiegato altrove cosa intenda con queste denominazioni (§. 149).

Noi ora contempliamo l'amor proprio d'ogni uomo rispettivamente agli altri uomini. *Amare, odiare, essere indifferente* sono le tre posizioni possibili dei sentimenti che un uomo può vestire verso il suo simile. La quistione adunque riducesi a domandare: » Se » in forza di *circostanze* naturali, e necessarie » per la Politica, l'uomo sia portato ad ama- » re, odiare, od essere indifferente per il suo » simile: e fino a qual segno, per quali og- » getti, e dentro a quali circostanze sia con- » dotto a fare l'una o l'altra cosa, o a vicenda, » o in parte a concepire or l'uno or l'altro » sentimento ». Ognuno vede che noi non dobbiamo scrutinare minutamente le varietà e i casi speciali; ma attener ci dobbiamo a quelle vedute generali e costanti che sono di appartenenza della cosa pubblica, e dei primi fondamenti della scienza della cosa pubblica.

§. 391.

Dei primi appetiti naturali puramente personali.

Le prime *circostanze* comunicanti una certa direzione al cuor umano sono quelle che risultano dalla *costituzione* dell'essere fisico-morale dell'uomo. I bisogni, i piaceri, i dolori, gli appetiti determinati dalla organizzazione di lui sono le prime occasioni originanti le affezioni del suo cuore.

Senza molte dimostrazioni è manifesto ad ognuno che l'uomo nasce colla tendenza a *conservarsi*, e perciò a respingere ogni nocumento. Ecco l'*amore* della conservazione, l'*odio* all'ingiuria, l'*impulso* alla difesa. La passione dell'ira è per legge naturale la salvaguardia dell'incolumità umana. Essa è necessaria e legittima quanto il suo oggetto.

Nutrirsi, *coprirsi* dalle ingiurie delle stagioni viene determinato dal *bisogno della fame*, e dalla *molesta sensazione* dell'atmosfera e di tutto ciò che ci circonda. Da questo nasce il *desiderio* di possedere gli oggetti atti a provvedere a questi bisogni; e quindi la brama del *dominio* delle cose godevoli. L'amor dei beni fisici è per sè legittimo (§. 196, 197, 300), e non può essere ingiusto che per mala *direzione fuori del caso* della necessità (§. 262, 344).

L'amore fra i sessi è più o meno possente, ma sempre vittorioso in tutti i luoghi e in tutti i tempi: esso è un effetto dell'organizzazione. La riproduzione della specie, la conservazion della stirpe umana lo giustificano (§. 377, 378).

Il corpo umano è una macchina d'una organizzazione compostissima, le di cui süste da un *esercizio* oltre un certo segno protratto vengono *affaticate*, e le quali molta *quiete*

rende *inerti* e non eccitate a recar piacere all'uomo. Da ciò per una parte nasce il senso penoso della soverchia *fatica*, e il bisogno del riposo; e dall'altra il senso fastidioso della *noja* ed il bisogno ad agire. Così esiste il bisogno e la tendenza in certi tempi ad agire, e in certi tempi a riposare. Fino a qui le inclinazioni sono conformi ai rapporti della conservazion necessaria; e però in sè sono *legittime*.

§. 392.

Interesse sociale. Affezioni virtuose.

In tutta questa enumerazione non abbiamo contemplato se non che rapporti puramente *personali* di ogni individuo, ne' quali sebbene veggiamo che gli appetiti sieno determinati dalla naturale costituzione dell'essere umano, e per sè medesimi siano conformi all'ordine puramente individuale dell'uomo; tuttavìa non veggiamo nulla che abbia una relazione o amica o nemica fra più uomini. Rimane dunque a discutere ancora come, e fino a qual segno l'uomo possa essere naturalmente portato a giovare, o a nuocere, o a non curare il suo simile.

Datemi un essere che non ami e non possa amare che sè stesso e gli altri che per sè stesso. Se questo ente avesse in proprio potere tutti

i mezzi onde soddisfare a' suoi desiderj, ed essere sgombro da ogni dolore e da ogni pena senza che vi venisse mescolato alcun suo simile, egli è troppo chiaro che non potrebbe avere *motivo* alcuno nè ad amare, nè ad odiare un suo simile. Amare e odiare sono due affezioni della volontà. La volontà non agisce che in conseguenza della spinta dei motivi. Ogni motivo porta seco un interesse, ossia una cagione di piacere o di dolore, un desiderio di un bene o l'avversione ad un male. Un tal essere dunque, che avesse in suo potere *tutti i mezzi* delle proprie soddisfazioni, non potrebbe nè amare, nè odiare il suo simile.

Ma l'uomo *abbisogna* del suo simile, ed a vicenda le soddisfazioni ed i bisogni si collegano (§. 369). Niun uomo può essere così forte e così presente in tutti i tempi e in tutti i luoghi da poter costantemente ed abitualmente far servire *a forza* molti suoi simili a sè medesimo. Su gli stessi bruti, che egli sottomette al proprio dominio, è costretto ad usare dell' impero dell' *abitudine*. L'uomo dunque, anche prescindendo da un positivo affetto di amicizia, è tenuto a cattivarsi la *benevolenza* degli altri suoi simili per farli concorrere al proprio bene. Ecco un primo vincolo totalmente *personale* dell' interesse umano fra uomo e uomo non per *nuocere*, ma

per *giovare*. L'*abitudine* può contribuire a rinforzare assaissimo questo vincolo. L'abitudine ha un possente impero.

Ciò non è ancor tutto. Se poniam mente ai bisogni personali dell'uomo sovraccennati (§. 391), noi dobbiamo concedere ch'essi sono veramente imperiosi, tal che non è sperabile che prima che siano soddisfatti l'uomo pensi ad altrui; ma dobbiamo pur concedere ch'essi sono *limitati*, nè per esser soddisfatti esigono un tempo assorbente allorchè gli oggetti ne siano preparati. Questa è una verità notoria che ha dato luogo al sistema di rigore dei Politici puramente moralisti, del quale sopra si è fatta parola (§. 372, 373). Può dunque all'uomo rimaner grande spazio ad agire a pro del suo simile.

Qui è dove la natura ha spiegato la sua provvidenza per preparare nel cuor umano gl'impulsi degli affetti virtuosi senza smentire l'unità del principio dell'amor proprio. Cessa è vero il bisogno puramente materiale, ma sottentrano per legge della *costituzione* umana altri *morali bisogni* più o meno attivi secondo le circostanze, e di una veramente *comune* utilità fra gli uomini.

Sottentra alla vista delle sventure, dei dolori e delle indigenze altrui la *compassione*, la quale, recando nello spettatore e nell'udi-

tore per un'associazione di idee analoghe un senso di pena, spinge a soccorrere l'afflitto, il bisognoso, l'oppresso per sollevare sè medesimo dall'ambascia.

Sottentra all'aspetto o alla rimembranza dell'ingiuria altrui un senso d'ira inspirato dalle idee dell'ingiuria, il qual senso eccita a praticare una comune vendetta, ch'io appello *Convendetta*, onde sfogare l'ira concepita riducendo le cose all'uguaglianza ingiustamente violata.

Sottentra all'aggradevole sensazione d'un atto benefico fatto a noi o ad altri, al racconto o alla rimembranza di un tal atto un senso aggradevole, o diretto, o riflettuto, o attuale, o ricordato, il quale viene rispettivamente chiamato col nome di *Gratitudine*, di *Congratulazione*, e per un'associazion naturale d'idee, quand'abbia di mira l'autor solo del beneficio, è un titolo di *Benevolenza*.

Così gli annoverati sentimenti, ed altri molti da questi derivanti, per una naturale e felice reazione riproducono, variano ed accoppiano in mille modi tutti i fenomeni della virtuosa sensibilità. Essi poi illuminati e diretti dalla cognizion delle persone a cui si debbono riferire, eccitati giusta l'importanza dei casi, moderati entro i confini che aver debbono per esser più che possibil sia utili *ai più*,

assumono in *complesso* il nome di *Umanità*, di *Carità* del genere umano, di *Filantropìa* ec.

§. 393.

Dell' interesse sociale e delle affezioni virtuose ne' loro rapporti alle diverse età delle società in generale.

Tutti questi sentimenti riescono più o meno *attivi*, più o meno *durevoli* a proporzione che le cagioni loro sono più o meno forti e durevoli. A proporzione che le società sono più picciole, più imperfette, più rozze, esse sono più lontane dalla norma dell'ordine (§. 369), e più ignoranti su i mezzi *teoretici* onde arrivarvi. Ma a proporzione hanno fantasìa più robusta e passioni più forti; e però in tutte le affezioni virtuose puramente *naturali* avranno più energìa, e saranno più grandi i loro sforzi e più risoluti i loro atti.

Gl'impulsi dell'interesse sociale e delle affezioni virtuose operanti per un puro senso *sperimentale* ed abituale tengono luogo di tutta la *scienza* della giustizìa pubblica e privata prima che la ragione sia illuminata dalla cognizion dei principj. Essi dettano allo spirito i giudicj, al cuore gl' impulsi, alla mano gli atti. Questa è quella ch'io appellai la *moralità del cuore* (§. 174). I suoi fonda-

menti stanno nella costituzion naturale dell' uman genere: le sue leggi sono quelle medesime de' suoi bisogni: la sua misura è quella del naturale sviluppamento delle facoltà umane.

Per questa via la natura spinge a bel bello le nazioni alla vera vita civile (§. 174, 371), anzi non si potrebbe nemmen comprendere come gli uomini senza questi fondamenti e quest'impulsi puramente naturali siansi accostati a qualche cosa di buono, di utile e di veramente morale *prima* della scoperta della scienza e dell'arte; e come la più parte dei sentimenti di morale sociale ridotti a dogmi universalmente ricevuti fino dalla più alta antichità, e presso anche le barbare nazioni, abbiano avuto un senso di verità e di bontà che non è comune agli altri rami delle umane cognizioni. Così si scorge una *parte* delle tracce e delle molle del regime della fortuna, ossia della natura abbandonata a sè sola, di cui abbiamo ragionato altrove (§. 366, 369).

§. 394.

Conseguenze delle cose premesse per rispondere in parte alle quistioni sopra proposte.

Se nella costituzione e nell'economìa delle umane facoltà si trovano le *preordinazioni*, in conseguenza delle quali schiuder devono

le affezioni poco fa accennate; se dall'altra parte i poteri limitati d'ogn'uomo, i bisogni e le abitudini lo legano in uno stato di convivenza coll'altr'uomo, egli è dunque manifesto che nell'ordine delle cose e nella costituzion della natura umana, lungi che esistano rapporti *originarj* e primitivi, per i quali l'uomo si vegga spinto a *nuocere* all'altr'uomo, esistono per lo contrario cagioni effettive, per le quali egli debba essere *animato* a giovare, e *trattenuto* dal nuocere senza necessità, o senza un motivo puramente *avventizio superiore* agli ostacoli naturali che la natura e le circostanze oppongono all'offesa del nostro simile.

Si può dunque affermare che l'uomo è *naturalmente amico* e non nemico dell'altr' uomo. E quando divien *nemico*, che ciò si fa per cagioni non originariamente predisposte nella costituzione e nell'economìa delle naturali facoltà di lui, ma per ragioni puramente *esterne*, *avventizie* e spesso puramente artificiali ed accidentali. Tutte le dottrine sul senso morale, sul lume naturale per conoscere la bontà o la malvagità degli atti compresi nella morale della natura, su i rimorsi, su l'inescusabile ignoranza, su la malizia intorno a certi oggetti; il divulgato motto di Giovenale *Nemo repente fit turpissimus*; per-

fino il detto di Machiavello: » Che gli uomini » per lo più non sanno essere nè del tutto » buoni, nè del tutto tristi », tutto riposa su questa supposizione.

Da ciò s'incomincia a ricavare un lume per la teorìa dell'ordine pratico della *sicurezza* e della difesa ne' suoi rapporti fra uomo e uomo.

§. 395.

Ricerche su l' intemperanza *morale.*
Osservazioni su la necessità della forza indefinita dell'amor proprio umano.

Il nuocere ad altri ingiustamente, ossia *senza* una prepotente ed inevitabile necessità, non solo può derivare da nimicizia, ma anche dall'unico sentimento d' *intemperanza* morale; vale a dire da un sentimento il quale *oltre* la misura delle indispensabili indigenze è animato da un interesse *indefinito*, e però da una brama a procacciar vantaggio senza aver riguardo al danno altrui. Tutto ciò avvenir deve *naturalmente* se l'amor proprio dell'uomo è per natura suscettibile d'aspirare senza *eccezione* ad ogni *genere* di utilità, e senza una determinata *misura*. Ora l'indole generale e costante dell'amor proprio umano non è forse questa (§. 77, 352, 356)? E come dunque l'uomo in generale non riuscirà na-

turalmente malvagio e nocivo all'altr'uomo posto che *naturalmente* è portato ad essere *intemperante?*

A ciò rispondo: Cosa è che nell'ordin delle cose può render *vizioso* l'uso delle passioni naturali? La loro *forza*, oppure la loro *storta* direzione? La temperanza morale, ossia la *moderazione* consiste forse nel non avere che *quel solo grado* di passione che basta per esser probi e contenuti; o non piuttosto nell' usar del *potere* entro i limiti delle armoniche transazioni dell'ordin morale? Un certo *eccesso* di energìa nella *potenza* delle passioni non è forse necessario per dar vita e movimento all'ordine progressivo e variato del mondo morale? L'effetto che risultar ne deve non consiste forse in una moderata e scambievole *compressione* di quest'eccesso anzichè nella mancanza positiva d'una dilatante elasticità? Ognuno tentando d'allargare la sfera rispettiva di azione, ma non potendolo fare fino al segno dell'assoluta soddisfazione e quiete del suo amor proprio, non è forse spinto da un movimento alternativo e composto dei desiderj eccitati e della moderata soddisfazione? Il valor sommo di quell'aurea *mediocrità*, la quale nelle cose pubbliche è la base e dirò quasi la pietra filosofica della Politica, non risulta forse da uno stato in cui

si verifica la moderata compressione della quale io parlo?

Fingiamo che l'universo sia fabbricato come lo figurò Cartesio. Tutte le orbite dei pianeti siano altrettanti vortici i quali colla loro corrente trascinino gli stessi pianeti in giro. Il moto vorticoso è realmente un effetto di due forze. Figuriamoci per un momento che il vortice non incontrasse intorno a sè una compressione moderata: che ne avverrebbe? Egli smisuratamente dilaterebbe la sua sfera fino al punto in cui esaurirebbe le sue forze, e tutto porrebbesi in un mortale riposo. Ma se all'opposto nel formare un vortice la natura non avesse attribuita a lui se non quella quantità di forza espansiva o centrifuga, la quale bastasse assolutamente a dilatare il suo volume all'ampiezza ch'egli in mezzo ad altri vortici occupar doveva, talchè tolti gli altri tutti non avesse potuto allargare oltre la sua sfera, che ne sarebbe avvenuto? Riposo, morte. All'ordine pertanto animato della natura era indispensabile che nella forza motrice d'ogni vortice esistesse un *eccesso*, dirò così, di forza il quale venendo a transazione colla contraria forza comprimente, mercè un'incessante e scambievole conato di espansione e di costrizione, producesse l'effetto medio della rotazione perenne.

Ecco un' imperfetta immagine dell'economìa delle passioni nell'ordine pubblico delle civili società. O conviene condannar l'uomo ad essere di condizion pari, ed anzi deteriore di quella delle bestie e delle piante, o è forza accordargli un'indefinita energìa d'amor proprio onde giugnere a quello stato che il ben essere di lui nel vario e progressivo ordine delle cose, e specialmente delle società, importa (§. 371-376). In natura non esistono che individui umani, ed una sola specie di tali individui. Ma in natura esistono, ed esister debbono *varie società* in diversi luoghi, in diversi tempi e in diverse contingenze. Ora se, comprendendo tutte queste circostanze e i rapporti che ne nascono sotto d'un concetto generale, non è possibile alla mente umana il determinare un dato confine di urgenze interessanti; e però non è possibile di fissare una determinata *misura* di *energìa* operante dalla parte dell'uomo onde porsi ad un utile equilibrio colle diverse circostanze: egli è dunque per ciò stesso impossibile che la scienza umana possa determinare un *limite certo, costante ed universale* all'amor proprio dell'uman genere in relazione alla sua giusta felicità.

§. 396.

Continuazione e schiarimento delle precedenti osservazioni.

Per sentire più chiaramente la verità di quello che ora osservai, prendiamo in considerazione un fatto noto nel quale tutte le società della terra devono rassomigliarsi, e questo si è il corso del loro incivilimento e de' progressi loro, e i periodi diversi della loro moralità, ossia della loro capacità ad agire a norma delle cognizioni dell'ordine di ragione. Varie sono le circostanze nelle quali le nazioni trovarsi debbono in questa terra per effettuare l'opera del proprio incivilimento, e varie le urgenze alle quali necessariamente debbono andar soggette (§. 372-374). Varie pertanto sono le *difficoltà* che dal concorso delle circostanze incontrar debbono per la felice loro conservazione.

Ma queste difficoltà assai più si moltiplicano e rendonsi più gravi ne' *primi* periodi dell'incivilimento. Si ricerca dunque dalla parte dell'uomo una proporzionale *energìa* e *costanza* di sforzi per superare tali difficoltà, e per conservare ed innoltrare le società nel cammino dell'ordine voluto dalla natura.

Ora che sarebbe del genere umano se la natura non lo avesse renduto capace che di

quella sola *misura* di forza morale, ossia d'*amor proprio*, la quale in uno stato più sviluppato ed equilibrato di più basta per effettuare l'ordine della pubblica felicità? Vittima della mala fortuna non mai avrebbe potuto innoltrarsi nell'ordine della moralità e del ben essere; e la natura inconseguente nel suo ordine avrebbe sacrificato per sempre la sorte del genere umano al *disordine*, compagno inseparabile di uno Stato in cui le cose non si trovino equilibrate.

Affine dunque di provvedere convenientemente alla situazione in cui l'uomo è posto nel sistema dell'universo, era necessario che la natura nello stabilire la *potenza fondamentale* dell' amor proprio umano largheggiasse *al di là* della misura necessaria per avere atti d'una moderazione puramente spontanea così, che lo stesso uomo potesse ora riagire con una sorprendente energìa, ed ora far uso d'un' instancabile pertinacia, la quale di confine in confine tendesse ad allargare le sue potenze e i suoi godimenti.

Ma limitato essendo il potere esecutivo dell'uomo, ed operando *in mezzo* ad altri uomini, nel che intendo di comprendere anche le relazioni fra società e società; ed essendo in tutti simultanea l'espansione, risultar ne deve una *compressione* armonica per

ognuno; e quindi la misura del *potere* riuscendo *inferiore* a quella del *desiderio;* ed il desiderio incessantemente stimolando il potere per giugnere alla sua soddisfazione, nascere ne doveva un tal conato perpetuo di azione e reazione, che facesse camminare il genere umano per mezzo a perpetue transazioni, cioè giusta quella media direzione, alla quale sta raccomandato l'ordine e il ben essere dei più.

La moderazione tanto necessaria in tutte le umane faccende per fare il giusto e il bene comune non consiste nella *limitazion* delle *cognizioni* e delle affezioni interne; ma bensì in quell'equa *compression di potere,* la quale derivando non da una diminuzione di energìa interna di forze morali, ma bensì dal collegamento dell'interesse particolare col generale, produce nell'universale degli Stati politici quell'*eccitamento* vivificante, in cui i desiderj alternativamente provocati e soddisfatti prevengono o un'accidiosa inerzia o indifferenza rovinosa agli Stati, o una sfrenata espansione del potere dei pochi irritante senza discrezione la sofferenza dei molti, da cui deriva una sorda e perpetua guerra di corruzione e di miseria foriera delle rivoluzioni degli Stati.

Tutto in natura vien diretto da una medesima legge. Quest'aria che respiriamo ha una certa forza espansiva, la quale nell'atmosfera che ci circonda vien compressa fino ad un dato segno. Ogni volume particolare di lei senza questa compressione occuperebbe uno spazio assai maggiore di quello ch'essa attualmente abbraccia, come lo prova l'esperienza nel fare il voto. Ma nello stato compresso in cui si trova nell'atmosfera libera, costringe la fiamma in una data figura, serve alla respirazione degli animali, di veicolo e di elemento chimico dei vegetabili, ed avvicenda le varie e salutari meteore: dovechè all'opposto abbandonata ad un'espansione la quale esaurisse la potenza sua dilatante, non solo contribuir non potrebbe a tutti questi effetti, ma cagionerebbe un universale disordine, la ruina e la morte.

Perlochè non si deve confondere la forza indefinita e progressiva dell'amor proprio umano coll'intemperanza morale, ossia colla nociva e criminosa *cupidigia*. L'*intemperanza* nell'ordine sociale non è precisamente la capacità indefinita dell'amor proprio; ma bensì l'abuso, la *mala direzione* di codesta capacità. Quest'abuso e questa mala direzione risultano non dal desiderio indefinito, ma dall'*opera* di fatto *indefinita*, in cui si fa *ingiuria*

al terzo. Essa per conseguenza si può definire: » L'*esercizio pratico* del potere indefinito dell' » amor proprio in quanto è *offensivo* dei di- » ritti altrui, ossia in quanto è ingiurioso e » viola la comune giustizia ». Un uomo il quale con un felice ingegno, con un incessante lavoro, con una provvida economìa e con una dichiarata *buona fede* e credito commerciale prosegue senza fine a cumular ricchezze, sorpassa certamente i bisogni reali della sua sussistenza. Se l'amor proprio dell' uomo avesse un *limite determinato*, come quello delle bestie, arrivato a un certo punto si arresterebbe. Ma perchè progredisce *indefinitamente*, si potrà egli tacciare un tal uomo di *far ingiuria* al suo simile? No certamente: anzi il suo simile a lui recherebbe ingiuria se pretendesse o di arrestare gl' innocenti progressi di lui, o tentasse di spogliarlo (§. 226, 318).

Per la qual cosa, io lo ripeto, non convien confondere l'illimitata capacità dell' amor proprio dell'uomo coll' ingiuriosa cupidigia.

§. 397.

Obiezione per identificare la capacità indefinita dell' amor proprio coll' intemperanza.

Quest' osservazione, taluno mi può opporre, è buona per una specolazion *metafisica* in

cui solamente si tratti di definire gli attributi logici d'una cosa, ma non toglie che in pratica l'illimitata capacità dell'amor proprio non debba *naturalmente* andar congiunta ad un'*ingiuriosa* avidità. La natura stessa delle cose ci conduce a pronunciare che la forza indefinita dell'amor proprio e la morale intemperanza siano in *pratica* la stessa cosa. Cercate voi quali siano gli oggetti del desiderio? Io vi rispondo che sono *tutte quelle cose* che si conoscono utili, unicamente perchè sono *utili*. Ora fra queste cose hannovi i *beni*, e i servigi *altrui*.

Cercate voi quali sieno le sue leggi? Voi trovate che gli affetti *virtuosi* (§. 372) non si possono *generalmente* esercitare se non sopravanza, dirò così, nel cuore umano una porzione di sentimento dopo di aver pensato a sè medesimo. Un uomo in fatti nel mentre che trovasi occupato fortemente del proprio bene non si può prestare all'altrui. Quegli che combatte coi flutti può egli esser mosso ad accorrere alle grida degli altri naufraganti? Dunque le affezioni virtuose esigono che nel cuore umano v'abbiano certi intervalli di tranquillità dalle forti passioni puramente personali.

Ma le passioni *fattizie* usurpano nel cuore umano *quella parte* di sensibilità che l'uomo

impiegar dovrebbe a prò de' suoi simili, e incominciando dal renderlo freddo e duro egoista, finiscono col renderlo *ingiusto* e scellerato. Ecco l'origine, i progressi e i gradi della corruzion sociale.

Ora le *passioni fattizie* cosa altro sono che la medesima capacità dei desiderj umani spinta *al di là* della reale *necessità* della natura e dei bisogni degli uomini e delle società? E questo non è forse un modo di essere essenziale della smisurata capacità dell'amor proprio, ed inseparabile da lei? Dunque l'intemperanza morale in senso di vero vizio sociale viene in pratica naturalmente *immedesimata* coll'indefinita energìa dell'amor proprio.

§. 398.

Risposta all'obiezion precedente. Schiarimenti preliminari.

Prima di rispondere categoricamente a questa obiezione sianmi permessi alcuni schiarimenti. Se i beni e i servigi altrui o non fossero *utili* ad un dato uomo, o da lui non fossero stimati come utili, potrebbero essi formare *oggetto* de' suoi *desiderj?* È manifesto che no. Se anche essendo in sè stessi, e venendo da lui giudicati come utili, vedesse poi essergli o *impossibile* il conseguirli, o di dovere incontrar nell'ottenerli tali difficoltà

e pene, che l'*interesse* a *desistere* dal ricercarli prevalesse in lui all'interesse di *tentare* di procacciarli, avverrebbe mai ch'egli rivolgesse a loro le sue cure? Nemmen questo potrebbe accadere.

In forza del primo dato ne deriva dunque che l'intemperanza sociale non inchiude per sua natura un *animo* infenso, una formale inimicizia, una brama naturale nell'uomo a nuocere all'altr'uomo per il piacere diretto di nuocere; ma che per sua *natura* ed essenza involge il desiderio di godere l'utilità derivante dalle fortune e dai servigi altrui; e per una maniera *solamente indiretta* ricerca il nocumento e l'ingiuria. Non si deve dunque *per principio* confondere l'intemperanza colla *malvagità* propriamente detta, quand'anche piacesse di confondere l'intemperanza colla forza indefinita dell'amor proprio. Per la teorìa della sicurezza e per tutti i rapporti della cosa pubblica questa distinzione è infinitamente interessante, ed anzi assolutamente decisiva.

In forza poi del secondo dato si manifesta che posto un determinato ordine di cose, nel quale l'*usurpazion* dei beni e della libertà altrui sia renduta o impossibile, o di tal condizione, che l'interesse a rispettare *prevalga* all'interesse ad offendere, ne verrà necessa-

riamente che l'intemperanza, supposta anche *come naturale* al cuor umano, si renderà senza effetto, e rimarrà anzi *prevenuta* nelle sue medesime sorgenti. Perlochè concedendo anche per falsa ipotesi che la forza indefinita dell'amor proprio si dovesse confondere coll' intemperanza; tuttavìa non ne deriverebbe come necessaria conseguenza che nelle civili società si debba stabilire come principio fondamentale pratico che gli uomini in ogni specie di governo e in ogni tempo siano naturalmente cattivi ed usurpatori; e che però sia d'uopo di resistere sempre con rimedj *diretti*, e di fare che il braccio del governo rattenga, dirò così, il braccio dei privati. Ma all' opposto pronunciar si dovrebbe che gli uomini sono esseri, ai quali quando dall'ordine delle cose stabilite venga dato di prevedere che coll'usurpare i diritti altrui possono fare il proprio *utile*, non avranno scrupolo di tentarlo. Ora l'ordine delle cose può esser tale, che operando anticipatamente su gl'interessi, *prevengasi* lo scoppio dell'intemperanza. Allora l'amministrazion d'uno Stato non abbisogna delle vie dirette; ma solo abbisogna di conservar le basi fondamentali dell'ordine stabilito, e di piegarne le forme a norma dei dettami della superiore necessità della natura.

§. 399.

Continuazione. Risposta diretta.

Questi schiarimenti potrebbero forse bastare per determinar le prime vedute pratiche della *Politica* tutelare sì nell'interno che nell'esterno delle società. Ma imperfetta è ancora la prospettiva *generale* delle cose; e però soggiungo alcune osservazioni dirette su l'obiezione sopra esposta (§. 397).

È vero che la libertà e i beni altrui sono cose che possono divenir utili ad un terzo; e però sono in astratto comprese fra gli oggetti che possono movere la cupidigia d'ogn'uomo: ma l'*ordine pratico* dell'incolumità deve esso contentarsi di considerare il mondo morale in una nuda *astrazione*, e limitare le sue considerazioni ad un *aspetto solo* dello stato delle cose; oppure deve abbracciar *tutte* le circostanze *di fatto* inseparabili in pratica da questo stato medesimo (§. 48, 355)?

Qui si debbono separare le relazioni *interne* della società dalle *esterne*. Parlando delle relazioni interne, o che mi parlate d'uno stato di società costituito *secondo* l'ordine di ragione (§. 213-217, 369), o che mi parlate d'una società *disordinata*. Nel primo caso io vi rispondo che *tutto* esaminato non può generalmente esistere la tentazione di usurpare

la libertà e i beni altrui, non tanto perchè la forza tutelare della nazione è ben costituita, quanto perchè in generale vi *manca* veramente un reale *interesse* a farlo, come consta dalla sola lettura delle condizioni che un tale stato ricerca (§. 216, 369). Nel secondo caso poi io accordo che avrà luogo l'interesse ad *usurpare;* e quindi esisterà una viziosa e funesta espansione delle passioni, e sarà tanto più viziosa e funesta, quanto più la *dissociazione* degl' interessi, prodotta dalla cattiva organizzazione dei poteri e dalla storta legislazione, influirà sopra un numero più grande di membri del corpo sociale (§. 284). Per simile ragione, in una volta in cui le pietre sieno mal cementate e debolmente fiancheggiate, prevale la forza singolare della gravità delle parti; e però in vece di cospirare al comune effetto della solidità, recano la dissoluzione e la ruina (§. 216). Ivi appunto si verifica, e verificar si deve che i bisogni oltre le naturali indigenze diventano a rigor di termine *fattizj,* perchè niuna *necessità* nemmeno *estrinseca* concorre a legittimarli, come avvenir può in una ben costituita società (§. 372, 373). Ivi per conseguenza riescono fomento e principio di egoismo, di corruzione, e quindi di malvagità.

Ma quale illazione può da questo derivare nell'*ordine di ragione* delle cose e degli uomini? In uno stato di disordine tutti gli appetiti per sè medesimi conosciuti come *necessarj* alla conservazione umana possono venir *deviati* dal loro retto corso: si dirà perciò che per essi l'uomo sia *naturalmente ingiurioso* al suo simile? Si dirà mai che dietro uno stato, in cui nasce il loro abuso, si debbano stabilire precetti di diritto? Chi ha mai detto che lo stato di disordine sia il *soggetto* cui si debba o possa scegliere per fabbricarvi sopra la felicità d'uno Stato? Non è egli piuttosto il soggetto che con tutte le forze è necessario di escludere e di prevenire? Ampio discorso ricercherebbesi per dimostrare partitamente la verità di questi pensieri. Ora sono sforzato ad accennarne solo il concetto per servire di argomento alla meditazione.

Parlando poi delle relazioni esterne, più difficile sarebbemi qui il far sentire come la *moderazione*, non iscompagnata per altro dalla vera *potenza*, sia in uno Stato la cagione di una solida e massima felicità; e che però la forza comunque indefinita dell'amor proprio illuminata sopra i suoi veri interessi possa esser *contenuta* entro i confini della giustizia comune. Ma, come ognun vede, questo essendo un *risultato*, anzichè un principio pri-

mo della scienza del Diritto, non rimane per la comune che una pura asserzione.

Dopo tutto questo debbo ciò nulla meno confessare che fino a tanto che gli uomini e le nazioni non sieno giunte a vivere sotto l'impero della vera *moralità*, ossia fino a tanto che i lumi non siansi ampliati a quel segno, in cui si comprenda chiaramente e dettagliatamente come i corpi sociali debbano essere organizzati, mossi e fatti progredire; e però l'*opinione* insegni ad ordinare i poteri, e dai poteri ordinati nascano i desiderj unificati, e dagli uni e dagli altri si propaghino nei più le cognizioni e gl'impulsi coi quali accordare la testa, il cuore e il braccio coll'ordine eterno della natura (§. 285), l'intemperanza avrà un predominio più o meno possente ed esteso sul cuore degli uomini e delle nazioni: e quindi nelle relazioni interne il poter del governo, le leggi e le pene dovranno sostenere più o meno il peso dell'amor proprio non istruito de' suoi veri interessi per proteggere l'incolumità; e nelle relazioni esterne dovranno più o meno validamente costituire e rinforzare i varj elementi della *potenza tutelare* comune, onde scoraggiare le altre società dall'attentare alla propria pace e sicurezza.

PARTE SECONDA.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L'ORDINE MORALE DEL PERFEZIONAMENTO DEL GENERE UMANO.

INTRODUZIONE.

§. 400.

Necessità di conoscere l'ordine del perfezionamento come parte integrante e caratteristica dell'ordine dell'umanità.

L'ordine del *perfezionamento* è in sostanza l'ordine, col quale si può, e si deve acquistare la moralità, e sviluppare i *poteri* che servono alla moralità. La *moralità*, come fu detto più volte, è la capacità di conformare con precognizione le sue azioni alla legge, ossia all'ordine. La moralità si estende ad ogni cosa sottomessa ad un ordine di azioni libere. La moralità dunque nel senso il più esteso si può riferire ad ogni cosa che interessa la *felicità* del genere umano. Le scienze, le arti, le leggi possono dunque formar parte della moralità.

La scienza del pubblico Diritto ha per fine d'insegnare a dirigere le azioni libere delle società al loro meglio. Il Diritto pubblico adunque ha per sua mira essenziale di produrre la *moralità pubblica*. Se la moralità è indispensabile all'uomo per agire con precognizione, e conformarsi ad un ordine: dunque per ciò stesso l'ordine del *perfezionamento* dei poteri umani è indispensabile all'ordine della felicità dell'uman genere.

Fino a che mi parlate del corpo, mi parlate d'una macchina organizzata e vegetante: allora io contemplo l'*uomo* in *comune* cogli *alberi*. Fino a che mi parlate della sensibilità fisica, del suo sviluppamento col corpo, dell' amore al piacere, dell'odio al dolore, mi parlate d'un essere puramente *senziente:* allora l'uomo viene considerato in *comune* con ogni altro *animale*. Ma allorchè senza dimenticare nè l'organizzazione, nè la sensibilità mi parlate della capacità ad essere ragionevole, me ne assegnate i fondamenti, le leggi, gli effetti, mi parlate propriamente dell'*Uomo*. Se per avventura voleste darmi come scienza dell'uomo la scienza dei corpi organizzati e degli animali in generale, io avrei diritto di accusare la vostra scienza come *imperfetta;* ed anzi io vi direi che non mi avete ancor data la scienza dell'*uomo*. Ma tosto che voi

mi parlate di un essere ragionevole come l'uomo, voi mi parlate di un essere *perfettibile* e delle leggi di un essere perfettibile (§. 75, 166). Esporre dunque l'ordine del perfezionamento della ragione, assegnare i suoi fondamenti, egli è propriamente un esporre l'ordine *caratteristico* e *proprio* del genere umano. Nutrirsi, riprodurre la specie, difendersi dagli assalti altrui è cosa comune cogli altri bruti. *Perfezionarsi*, ossia sviluppar la ragione ed acquistare la moralità è la cosa propria dell'uomo solo, indispensabile al conseguimento della sua felicità (§. 148, 167).

Fino a che pertanto dalle menti umane la *piena* cognizione dell'ordine del perfezionamento non è posseduta; fino a che non ne sono stati scoperti e armonizzati i *fondamenti*, analizzate le *parti*, colti e combinati i *rapporti*, fissate le *cagioni* energiche, dedottene le *leggi* naturali, e stabilitene finalmente le *regole* generali e le particolari *varietà* in una guisa da servire a dirittura agli affari pratici (§. 280-286), non si potrà dire giammai che la scienza e l'arte della cosa pubblica siano *sortite dal caos*, nè che il genere umano abbia acquistata la vera moralità.

§. 401.

In che consista in generale la cognizione dell'ordine del perfezionamento ad uso del Diritto pubblico.

Cosa è che distingue l'idea di questo gran tutto, che appellasi *Universo*, dall'idea del *caos?* Forse l'idea della reale esistenza degli *elementi* che l'universo contiene? No certamente: perchè possiamo figurare questi stessi reali elementi esistenti bensì, ma *disciolti* e fra loro in *discordia;* il che appunto costituisce l'idea del caos. In che dunque consiste la detta distinzione? Certamente nell'idea d'una disposizione ordinata ed armonica delle cose e delle forze esistenti, per cui sorge un sol tutto animato e attivo, nel quale molte cose e molte forze per una perpetua *transazione* della loro spiegata energìa producono un'azione e reazione entro i limiti dei loro massimi e minimi; e quindi concorrono a far nascere in comune certi effetti *equilibrati*, e soprattutto il movimento regolare e ripetuto, la conservazione e la riproduzione dei diversi enti che compongono l'universo. L'idea di questo *sistema* di cose e di forze unito all'idea dell'ordine secreto ed energico, col quale esso tutto anima, conserva, rinnova e conduce, appellasi *Natura*.

Fingendo colla fantasìa un'*epoca precedente* allo stato attuale della natura, si potrebbe mai dire che allora l'universo fosse sortito dal caos? Quest' immagine dell'*ordine fisico* ci serve di lume per formarci un'idea dell'ordine morale proprio del genere umano. Se l'ordine del *perfezionamento* morale del genere umano è quello solo, pel quale può venir effettuato l'ordine della felicità propria di lui (§. 400), egli dunque deve abbracciare tutta la serie dei varj e successivi rapporti, coi quali è d'uopo che venga effettuato in natura. Ma l'uomo al primo sortire dalle mani della natura non ha che la capacità e i poteri, e non le disposizioni spiegate della moralità. Le società e le nazioni nascono, crescono, si perfezionano coi secoli, come è noto. La scienza adunque dell'ordine morale, specialmente pubblico, dev'essere formata dalla scienza dei fatti necessarj e delle esigenze naturali dello sviluppamento morale umano nei diversi secoli: essa deve legare le transazioni delle diverse generazioni umane nelle civili società per avvicinarle a quel punto, nel quale col mezzo della comune moralità si ottenga la massima possibile felicità. Senza di ciò la scienza della cosa pubblica non si può dire per anche sortita dal caos. Voi volete scoprire l'arte vera e perfetta di allevare i

bachi da seta. Come potete voi dispensarvi dal conoscere le situazioni di questo bruco nello stato di ovo, di ninfa, di verme, di crisalide, di farfalla, e in tutte quelle intermedie metamorfosi nelle quali nello stato di verme va spogliandosi delle sue pelli?

Per la qual cosa la prima cura di tutti coloro che hanno il carico d'illuminare e di dirigere le nazioni consisterà nello scoprire le leggi sì di fatto che di dovere dell'umano perfezionamento. Per leggi *di fatto* io intendo il modo costante e comune, col quale le nazioni, in conseguenza della *naturale* costituzione dell'umanità, procedono e procederanno sempre nello sviluppare la loro moralità sì pubblica che privata; e però intendo d'indicare la naturale teorìa dell'*invenzione* e della *propagazione* di tutte le cose appartenenti alle scienze, alle arti, alle leggi, ed a tutte le transazioni politiche in generale. Per leggi *di dovere* poi io intendo generalmente tutto quello che le nazioni far dovevano, debbono e dovranno per *iscoprire* nella miglior maniera possibile il vero e l'utile, per formare i migliori stabilimenti, e per farlo nella guisa la più breve e facile, e col maggior frutto e durata possibile. Queste leggi *di dovere* determinate dai rapporti astratti della necessità finale risultanti dal paragone dei bisogni

della natura umana colle cose dell'universo, senza pensare come l'uomo *possa* operare di conformità, coincidono con quelle dell'ordine primo generale e teoretico del vero, del giusto e dell'utile universale (§. 81-87, 120); e però nella scienza del *perfezionamento* costituiscono piuttosto uno scopo, o un ordine *rimoto*, che l'ordine proprio del perfezionamento medesimo.

Siccome però le medesime leggi *di dovere* si possono riferire alle leggi naturali dei poteri dell'uomo e risultare dai rapporti necessarj che passano fra la naturale economìa di tali poteri, e le determinazioni dell'ordine teoretico e generale dell'umanità: così le leggi di dovere, delle quali parliamo, diventano *norme pratiche*, e riguardano l'ordine effettivo di ragione del perfezionamento umano. Lo *scopo* di queste leggi per la cosa *pubblica* fu espresso di sopra (§. 366). Di siffatte leggi occupar si deve propriamente la *scienza* dell' ordin morale del *perfezionamento* umano.

Ogni legge di natura altro esser non può che un risultato dei rapporti reali e necessarj che legano le cose fra loro. Questo risultato è un *effetto*. Quest'effetto non potrà essere ben conosciuto, nè servire all'*arte* che deve movere le *cagioni* delle cose, se ben non si conoscono la costituzion naturale, le forze, i

rapporti determinati delle cagioni che producono l'effetto medesimo. Nella scienza pertanto dell'ordine *effettivo* del perfezionamento è d'uopo incominciare dallo scoprire l'indole, le forze ed i rapporti naturali e primitivi dello spirito, del cuore e del fisico umano, tanto per assegnare la ragione di quello che le nazioni fanno, quanto per additar le regole di quello che praticamente far debbono e possono nell'eseguire il perfezionamento loro intellettuale, morale e politico.

Fornita la mente di questi lumi fondamentali, co' quali le teorìe si appoggiano in seno all'ordine reale delle cose; e chiamando ad esame tutta la storia cognita del genere umano, si può assegnar la ragione, e si può ridurre a certe leggi generali il modo tenuto dalle nazioni nell'eseguire i loro progressi intellettuali, morali e politici. A vicenda poi da quello che in circostanze simili costantemente è avvenuto si possono trarre conferme delle teorìe razionali già scoperte. Così si veggono le *cagioni* delle opinioni vere e false, del ritardo e dell'accelerazione, de' progressi e della decadenza dello sviluppamento intellettuale, morale e politico delle nazioni; e tanto le verità quanto gli errori, tanto le virtù quanto i vizj, tanto la prosperità quanto la ruina degli Stati, in quanto derivano dall'

opera degli uomini, apparir debbono come tanti frutti di stagione.

Siccome però le leggi del fatto si studiano per trarne *regole direttive;* così lo studio delle cagioni *naturali* dei fatti dev'essere condotto a quello dei rapporti *necessarj e irreformabili* della natura delle cose e degli uomini per trarne i lumi necessarj che c'istruiscano come *si possa* ordinatamente e con effetto procedere nel *perfezionamento* intellettuale, morale e politico delle società.

Ecco in generale in che consista l'oggetto *proprio* della scienza del perfezionamento umano, e dell'ordine che lo riguarda. Io ho annunciato tutto; ma non si vede ancor nulla di quello che fa d'uopo per formarsi una chiara idea della scienza di cui parlo.

§. 402.

Vedute imperfette, o contrarie all'ordine di ragione del perfezionamento. Loro effetti.

È stato detto che il tempo si caccia avanti ogni cosa; che talvolta sono necessarie le riforme, le innovazioni; che certe costituzioni di governo divengono col tratto del tempo inopportune; e però convien piegare le forme della costituzion dello Stato a norma delle esigenze inevitabili dei progressi d'una nazione: e che ciò far si deve prima che il disor-

dine cresciuto a dismisura, e fatto visibile a tutti, sia renduto irremediabile. Ma si è poi ricercato il vero perchè ciò avvenir debba? Fu accennata l'*intemperanza* indefinita del cuor umano come cagione di queste innovazioni. Ma si è poi tentato di salire all'*origine naturale* di questa pretesa intemperanza? Sono mai state indicate le *cagioni* fondamentali, e le *leggi* naturali dello *sviluppamento progressivo* di codesta indefinita capacità, per cui si cangia il destino delle nazioni della terra?

Col riguardare la natura umana dal solo lato dell'*intemperanza* morale, non si è forse colto il punto di vista il più infelice (§. 395-398)? Col restringersi a lui, non ne deve forse nascere una ferrea Politica, e il germe della ruina degli Stati? Allegare l'*intemperanza* senza aggiunger altro, non è forse lo stesso che dire: tutto nella natura umana tende alla dissoluzione e all'ingiuria; e però l'arte politica dev'essere ridotta al tristo e penoso ufficio di appuntellare con isforzo le parti d'uno Stato nei rapporti dell'ordine di ragione? Quali sono le conseguenze di queste massime? La mente di chi regge viene sempre ingombrata dalle larve dei vizj umani. Il suo cuore viene agitato da odiosi sospetti. Con iraconda prontezza la forza pubblica corre a spaven-

tare e a costringere, e quasi mai ad allettare ed a soccorrere; e se vezzeggia è sol per timore. Di là i tenebrosi misteri, le crudeli astuzie, le insidiose *fedifraghe* mene di un'arte fatale, a cui abusivamente fu attribuito il nome di *Politica*.

Se le società non si possono pareggiare ad una famiglia di piante o di bestie; se prima che siano arrivate all'*ultimo* segno di sviluppamento e di perfezione non hanno ancor raggiunto quello stato che non si possa mutare che peggiorando; se per giugnere all'ottimo è necessario passare successivamente per nuovi sperimenti di leggi e di governi: è dunque evidente che la Ragion di Stato, anzichè essere un'arte di *incatenare* gli uomini in quella costituzion di governo e di leggi cui prima ricevette, dovrà essere l'arte di *cangiare*, colla cognizione di que' successivi rapporti che l'ordine del perfezionamento esige, le forme del governo, le instituzioni e le leggi, ritenuta soltanto la giustizia comune (§. 371). Ma se la Ragion di Stato viene riguardata e definita (come si suole dai Politici) l'arte di mantenere *costantemente* una civile società in quello stato pubblico, ossia in quella forma di governo e di leggi che le piacque di adottare, non v'ha luogo per una nazione a migliorare se non o per mezzo di

quelle violente rivoluzioni che vengono prodotte dalla forza irresistibile del tempo, o per mezzo della conquista di un popolo più innoltrato nella perfezione. Io prescindo dalla mala fede di un tiranno; e parlo di un governo il quale proceda colla miglior fede del mondo. S'egli sarà intimamente persuaso che la Ragion di Stato sia quale comunemente vien definita, egli dovrà giudicare che le spinte progressive e novatrici del perfezionamento sieno tanti attentati dell'intemperanza umana contro l'ordine che devesi costantemente mantenere. Contrapporrà dunque tutti quegli ostacoli che stanno in suo potere onde resistere agli sforzi del tempo, ossia della natura. Il governo diverrà ogni giorno più difficile, fino a che o il freno fugga dalle mani di chi governa, oppure soverchiata l'energìa nazionale dall'oppressione del governo cada in una languidezza e dissoluzione mortale.

Ecco le fatali conseguenze derivanti o dall'ignorare, o dal conoscere imperfettamente le leggi dell'ordine imperioso della natura. Io non mi stancherò di ripetere quello che ho più volte avvertito (§. 18, 23; 48, 280-286).

§. 403.

Oggetto e divisione di questa Parte.

A prevenire queste conseguenze è necessaria la scienza dell'ordine del perfezionamento nella guisa sopra accennata (§. 401). Ma l'indole di quest'Opera non mi concede che di manifestare i *fondamenti* della scienza del pubblico Diritto e della Politica. Nel voler poi manifestare i fondamenti dell'ordine del perfezionamento, non posso ottener nemmeno que' risultati generali che lice dedurre in qualunque altro ramo della scienza della cosa pubblica. L'ordine del perfezionamento è un ordine di *varietà*. Un ordine di varietà non può essere ridotto ad un aspetto *solo*. Si potranno assegnare le cagioni generali, ma non le loro *operazioni* progressive. Ora il perfezionamento consiste in queste operazioni.

Per non privare però totalmente le dottrine dei fondamenti che esponiamo di quella parte che può dirsi la caratteristica e propria dell'umanità (§. 400), e per soddisfare ad un tempo istesso all'intenzione manifestata di far servire quest'Introduzione a congiungere le prime vedute della scienza del Diritto pubblico colle vedute della comune filosofia dietro l'idea generale della scienza del perfezionamento sopra presentata (§. 401), io tenterò

di disegnare i primi anelli che legano la scienza generale dell' uomo colla scienza del perfezionamento intellettuale, morale e politico delle nazioni, senza punto eccedere i *primordj* delle cose. Farò precedere i fondamenti delle teorìe generali *di fatto*: indi dirò qualche cosa dei *requisiti* e delle *cagioni* del primitivo perfezionamento morale e politico in conseguenza soltanto delle teorìe premesse.

CAPO I.

Prenotati generali.

§. 404.

Della perfezione in generale.

Perfetta dicesi qualunque cosa, alla quale si afferma nulla mancare. La *Perfezione* adunque nel suo più esteso significato sarà *lo stato* di una cosa qualunque, in quanto a giudicio nostro esclude qualunque mancamento; o per dirlo in una maniera *positiva*: la perfezione consisterà nel complesso di *tutte* quelle condizioni, le quali a senso nostro debbonsi verificare in un oggetto o per essere o per agire d' una data maniera, o per produrre un determinato effetto.

L'idea della perfezione fra le idee intellettuali è una delle più *astratte* e *generali*. Essa non è la bellezza; ma può andar congiunta colla bellezza: non è la bontà; ma può essere colla bontà associata: non è nè il merito, nè l'organizzazione, nè l'ordine; ma, poste certe circostanze, può loro convenire.

La perfezione non si può riferire se non che ad un oggetto *complesso*. Una cosa rigorosamente semplice non è suscettibile nè di perfezione, nè d'imperfezione. Un punto matematico, un atomo sono di tal natura, che al momento che esistono non possono essere nè di meglio, nè di peggio.

§. 405.

Perfezione attiva.
Perfezionamento e suo ordine in generale.

Quando un oriuolo ha *tutto* quello che ricercasi per segnare esattamente il corso del tempo, dicesi *perfetto*. Esso soddisfa al fine per cui fu costrutto. Ecco una *specie* particolare di perfezione, che dir si potrebbe *Perfezione attiva*, per la ragione che a produrre un effetto ricercasi l'esercizio d'una forza, ossia un'*azione*. Questa perfezione si verifica allorchè nell'agente si verificano *tutte* le condizioni, per le quali una cosa rendesi *atta* a produrre un determinato effetto. Dunque la

perfezione attiva consiste nel *complesso* di tutte le forze e di tutte le determinazioni a produrre *completamente* un determinato effetto.

Fino a che un oriuolo non è di tale condizione onde segnare *esattamente* le ore, benchè fosse fabbricato in guisa da non abbisognare di alcuna riforma nella sua costruzione, non si può dire ancor perfetto. Se però occorresse solamente di porlo in moto per vincere coll'esercizio de' suoi pezzi le minime difficoltà della novità, si potrebbe dire *capace* di perfezione. L'esercizio attuale, con cui si tolgono le difficoltà della novità, si può considerare uno stato attivo, pel quale l'oriuolo si *accosta* progressivamente alla sua perfezione assoluta, e però va continuamente migliorando. Questo stato si può chiamare *Perfezionamento* dell'oriuolo.

Se *molti* mezzi e *molte* azioni sono necessarie a produrre il perfezionamento; se questi mezzi debbono essere *subordinati* gli uni agli altri; se queste azioni debbono succedersi d'una data maniera per ottenere il perfezionamento, ne nascerà necessariamente il concetto di un complesso di *molte* cose ed azioni le une alle altre subordinate, e rivolte tutte ad ottenere l'identico effetto della perfezione. Questo complesso riceverà il nome di *Ordine del perfezionamento* (§. 81, 86, 131).

§. 406.

Dei varj gradi della perfezione attiva.

Ogni qual volta le qualità e le forze d'un agente sono ordinate in guisa, che egli completamente ottenga il suo fine, dicesi *perfetto* (§. 405). Se dunque quest'agente non fosse di sua natura disposto che a produrre un *solo* effetto, e che in senso nostro l'ottenere quest' unico effetto bastar dovesse alla sua costituzione, è chiaro che in fatto pratico avendo tutto quello che fa d'uopo per riuscire, sarebbe *nel suo genere* perfetto. L'ostrica attaccata allo scoglio, la quale apre e chiude il suo guscio quanto conviene alla sua miglior conservazione, può dirsi nel suo genere perfetta.

Ma possiamo immaginare che un dato agente sia capace di produrre completamente *più* effetti. In questo caso adunque sarà capace di *più* perfezioni. Sarà dunque tanto più perfetto, quanto maggiore sarà la somma dei varj effetti ch'egli, ritenuta la sua identica costituzione, potrà completamente produrre, ossia sarà tanto più perfetto, quanto maggiore è il numero dei varj *fini*, ai quali potrà completamente soddisfare.

Ho detto, *ritenuta la sua identica costituzione*. Se di fatti un agente ogni volta che

variar dovesse la produzione compita de' suoi effetti avesse bisogno di nuove *aggiunte* alla sua *costituzion* naturale, egli, in figura di *agente*, non sarebbe più lo stesso di quello di prima; ma veramente costituirebbe una somma, un aggregato di più agenti ridotti in uno. L'imputazione adunque dell'effetto non dovrebbesi restringere all'originaria personalità risultante dalla *naturale* costituzione di lui; ma dovrebbesi dividere sopra tutto l'aggregato. L'estesa e variata *perfezione* quindi che ne derivasse non si dovrebbe attribuire all' agente primitivo ad esclusione dell'aggregato; e però l'agente non sarebbe in sè stesso veramente *più perfetto* di quello ch'esser poteva senza il concorso degli altri coagenti collegati con lui.

Da questa osservazione pertanto ne risulta che la maggior perfezione inchiude il concetto dell'*identità* nella costituzion naturale di una cosa, in quanto è per sè capace a produrre *più* effetti, o a soddisfare a *più fini* che un'altra.

Per questa ragione adunque ci vien fatto palese che la *massima* perfezione *attiva* è annessa ad un tale stato, in cui un agente possa soddisfare al massimo numero di fini, e produrre compitamente il massimo numero di effetti col minor numero possibile di poteri e di mezzi. Laonde la magnificenza nel disegno

e il risparmio nell'esecuzione (per servirmi delle parole di Fontenelle), ossia *la massima varietà e grandezza dell'opera, e la massima semplicità ed economìa dei mezzi* saranno i caratteri costituenti la *massima perfezione attiva* nel mondo sì fisico che morale. Dietro a questo tipo si determinano tutti i *gradi* della *perfezione attiva* in qualunque ordine di cose.

Ma qui v'è d'uopo d'uno schiarimento. Moltiplici e varj effetti possono esistere in due maniere. La prima è *assoluta*, la seconda *relativa*. La prima non altro inchiude che l'esistenza della moltiplicità e della varietà, senza poi ricercare se la moltiplicità e la varietà siano subordinate ad una terza *unità* di complesso. Essa si può assomigliare ad una somma aritmetica. La seconda abbraccia tutta la moltiplicità e la varietà della prima, e fa ad un tempo stesso concorrere i varj effetti a produrne un *solo* e finale. In virtù di quest' aggiunta tutte le forze e tutti gli atti dell' agente contraggono un *nuovo* e *comune* rapporto finale, al quale convien soddisfare. Ecco pertanto un altro *elemento* di perfezione attiva. Alla massima perfezione attiva conviene aggiungere quest'elemento.

§. 407.

Del perfezionamento degli esseri che nascono e si sviluppano.

In un oriuolo che abbia solamente a perfezionarsi non è necessario che le ruote, i rocchetti, gli assi ec. vadano successivamente crescendo (§. 405). Ma negli esseri vegetabili ed animali è d'uopo di sviluppare i poteri e le forme prima di esercitarli nell'opera; ed a misura che si sviluppano, conviene eseguire il perfezionamento. Da ciò egli rendesi assai più *complesso*, perchè abbraccia ed unisce due operazioni simultanee, nelle quali non si può spingere a dirittura i poteri sviluppati nella via diretta della perfezione; ma è d'uopo di limitarsi a quella maniera e misura di progresso che lo stato attuale del soggetto può sopportare.

Questa specie di perfezionamento si verifica in qualunque cosa, la quale ha un incominciamento ed un progresso successivo, e che in ciò si *avvicina* mai sempre a quello stato, al quale nulla manchi di quanto conviene alla sua natura ed al fine stabilito a lei. Ciò è inseparabile da una serie di varie azioni, di nuove modificazioni e di nuovi effetti i quali, quando siano cresciuti ad un certo numero e variati in determinate maniere,

producono finalmente uno stato, in cui l'ente soddisfa compiutamente al suo fine. Allora la *perfezione attiva è ottenuta*. Il perfezionamento del genere umano è di questa specie.

§. 408.

Della perfezione attiva del genere umano, e del perfezionamento di lui in generale.

La maggiore felicità è l'ultimo *fine* delle azioni umane. Questa non può esistere disgiunta dalla conservazione dell'essere fisico-morale dell'uomo, e dei mezzi tutti che a ciò sono necessarj. La *felice conservazione* è dunque il *fine*, al quale la ragione giudica dovere il genere umano soddisfare. La *perfezione attiva* del genere umano consisterà dunque in quella maniera di costituzione, di poteri e di mezzi, in forza dei quali egli ottenga la sua più felice conservazione. La *massima* perfezione attiva del genere umano consisterà dunque in generale in quel tale concorso di condizioni, per le quali col *minor* numero di mezzi e di sforzi possibili egli ottenga, il più completamente che si può e nella maniera la più breve, la più efficace e la più durevole possibile, la sua più felice conservazione (§. 406). Per quest'aspetto la formola sopra recata (§. 366) dell'incivilimento racchiude tutte le condizioni della *perfezione* attiva delle

nazioni; e però acquista il carattere di formola del *perfezionamento politico*. La *perfezione dell'arte pubblica* consisterà dunque nel *verificare in pratica* tutto quello che ricercasi per effettuare quella formola.

In natura non esistono che uomini singolari, cioè esseri singolari composti d'una certa anima e d'un certo corpo. Dunque il *fondamento reale* ed universale delle condizioni della perfezione attiva dell'uman genere si dovrà ricercare nella *costituzione* dell'essere umano e nell'economìa naturale delle sue facoltà fisico-morali; il che significa che le condizioni, per le quali ottener si possa la conservazion *più felice* dell'uman genere ed effettuar l'ordine degli atti necessarj a far ciò, le dobbiamo ricercare nelle condizioni fondamentali della naturale perfettibilità di lui (§. 72-75).

Dunque nella costituzion naturale e nelle leggi della macchina umana, nell'indole e nelle leggi naturali delle facoltà di sentire, di volere e di eseguire dell'uomo dobbiamo ricercar la sorgente ed i primi necessarj rapporti del perfezionamento umano.

Nascere, crescere, svilupparsi e finire è una legge comune a tutti gli esseri umani. L'ordine dell'umano *perfezionamento* sarà inseparabile pertanto da quello dello *sviluppa-*

mento, e da tutte le modificazioni e determinazioni del naturale suo sviluppamento. Senza tralasciare di assumere in considerazione lo sviluppamento della macchina e del sentimento fisico, ed applicarsi specialmente allo *sviluppamento* della *Ragione*: ecco in che consista il primo oggetto *proprio* dello studio dello sviluppamento del genere umano in mira all'ordine del perfezionamento di lui.

CAPO II.

Dei fondamenti o delle leggi naturali primitive dello sviluppamento morale dell'uomo.

ARTICOLO I.

Cagioni, principio attivo e leggi primitive determinanti lo sviluppamento morale.

§. 409.

Sistema fisico prima cagione dello sviluppamento morale.

L'anima umana è dotata d'attività; ma questa attività è di sua natura *indeterminata*, come lo dimostra la capacità sua di produrre

milioni di atti diversi. L'attività dell'anima pertanto si può considerare in generale una *tendenza* ad agire, e non una *certa azione*. Essa dunque rimarrebbesi in un eterno riposo se una causa *esterna* non venisse a trarnela.

Questa cagione esterna si è il *moto* comunicato dagli oggetti esterni a' sensi umani. Dunque le *facoltà* dell'anima si *sviluppano* in prima origine col *corpo* e mediante il ministero del corpo. L'*ordine* dunque di *fatto* dello sviluppamento *morale* è originariamente fondato su l'ordine *fisico*, ed atteggiato dall' ordine fisico. Ecco un altro caso del principio generale espresso altrove (§. 89).

Il numero, la varietà e la specie delle modificazioni morali necessarie a conseguire il fine delle azioni umane determinano il grado della *perfezione* attiva dell'anima (§. 405, 408). Per questa ragione il *linguaggio* moltiplicando i movimenti e le combinazioni dei movimenti, ed assoggettandoli ad un certo ordine, è una potentissima ed anzi precipua *cagione* del perfezionamento umano. Il numero dunque, la varietà e la specie dei *movimenti* degli *organi* umani saranno una condizione indispensabile dello sviluppamento morale dell'uomo.

§. 410.

Del principio naturale ed attivo dello sviluppamento morale.

Sue leggi fondamentali.

È noto che l'uomo senza il sussidio dell' *attenzione* sarebbe ridotto ad una *passibilità* mentale, in cui non avrebbe altra forma ed altro ordine d'idee toltone quello che derivar potrebbe dagli oggetti esterni; e schiavo perpetuamente dell'impero fortuito dei sensi, non godrebbe che della più *infima potenza* sentimentale. Il ministero dell'attenzione è necessario per fissar le idee nella memoria, per formare idee astratte, per dedurre i rapporti sì di verità che di bellezza.

Per ciò stesso che l'*attentività*, ossia la forza di attendere è per sè *capace* a volgersi su tutti gli oggetti presenti allo spirito umano, ella è per sè *indeterminata*. Ciò non basta: per ciò stesso che fra più idee presenti si occupa *a preferenza* di una tralasciando le altre, è chiaro che oltre di avere comune colla sensibilità a senso nostro passiva la *indeterminazione* (§. 409), essa ha di proprio d'abbisognare di *speciali motivi* per preferire un dato oggetto presente ad un altro presente.

Da questo principio ne seguono le seguenti *leggi*: 1.° La *direzion* dell'attenzione

sopra un oggetto piuttosto che sopra un altro, sopra una data parte piuttosto che sopra un' altra dello stesso oggetto complesso, viene determinata dalla direzione dei *motivi*. 2.° La *energìa* e la *durata* dell'esercizio dell'attentività sarà proporzionale all'energìa ed alla durata dei *motivi*. I *progressi* dello spirito umano saranno dunque diretti e *proporzionati* dalla specie, dall'ordine e dall'energìa dei motivi, ossia delle idee interessanti l'attenzione umana; il che risolvesi sopra l'indole e l'energìa delle *circostanze* inducenti l'ordine, la specie e l'interesse delle idee.

Queste circostanze quali sono? Quali sono le leggi della loro economìa?

§. 411.

Cagione prima e naturale determinante la maniera *dello sviluppamento morale*.

Lo *stesso* universo si presenta ad ogni essere senziente, e fa su di loro impressione. Niuna *special* ragione delle *speciali* modificazioni interne di ognuno potremmo ritrarre dalla *sola* considerazion della natura e dell'ordine delle cose *esterne*. Dunque è d'uopo di ricercare la ragion precipua determinante la maniera dello sviluppamento nella costituzione e nelle leggi della facoltà di *ognuno*.

Al perfezionamento dello spirito umano è necessario *associare* le idee d'una certa maniera, ed acquistare un numero e una varietà di queste idee bastante ad ottenere il *fine* della più felice conservazione. Per associare le idee, per formare giudicj, per tessere raziocinj è necessario il ministero della *Memoria*.

Ma *prima* d'aver imparato ad associar le idee co' precetti dell'*arte*, è evidente che ciò dovrà esser fatto dalla sola *natura*. Dunque verrà fatto dalle sole leggi *naturali* della *memoria*. Queste leggi riduconsi a riprodurre le idee o per l'*analogìa* che passa fra due idee, o per la *compresenza* con cui esistettero nello spirito umano. All'analogìa corrisponde somiglianza e identità di movimento nello stesso organo: alla compresenza corrispondono due movimenti fatti nello stesso tempo, ed una disposizion fisica a riprodursi coll'ordine col quale da prima furono concepiti. Le *abitudini* visibili del braccio umano ci confermano questa legge fisica. Questi sono i vincoli, coi quali in prima furono fabbricate le lingue, le scienze, le religioni, i poemi. I *tropi* dai quali vien costituita l'Icastica, e molte bellezze letterarie, sono l'espressione di questi vincoli.

Queste leggi pertanto debbono essere universali. Anzi tutta la storia cognita dello spirito umano ci manifesta che il loro predominio è tale, che il trionfo della ragione guidata dal metodo pare piuttosto uno sforzo straordinario, anzi che un fenomeno naturale dei progressi dello spirito umano. Ma la memoria è totalmente annessa al *fisico* dell'umana organizzazione, come molti fatti dimostrano. Le leggi dunque della memoria, e quindi le prime *maniere* dello sviluppamento morale sono *determinate* intieramente dal *fisico*, e dirette dal fisico dell'umana organizzazione.

Se l'attenzione prima dell'arte e dello sviluppamento morale deve necessariamente seguire il *corso* delle idee presentate allo spirito, l'attenzione dunque ne' *primi periodi* dello sviluppamento morale dovrà associare le idee giusta le leggi naturali della *memoria*. Lo sviluppamento pertanto della ragione dovrà essere atteggiato giusta le leggi dell'analogìa e della coesistenza, fino a che il potere dell'attenzione non abbia con istento fabbricato un altr'ordine *artificiale* modellato dal *discernimento* operante giusta i rapporti della verità.

§. 412.

Della legge della continuità nella specie e nelle gradazioni del perfezionamento morale.

Gli effetti dell'attenzione sono determinati dall'azione dei motivi (§. 410). Niun *nuovo progresso* può dunque fare l'attenzione senza un *nuovo motivo*. Le leggi primitive e naturali dei motivi sono quelle delle idee; e le leggi prime delle idee sono determinate dal sistema fisico dell'uomo (§. 409, 411). Il sistema fisico dell'uomo è, e dev'essere di sua natura sottomesso alla legge della *continuità*. Nello *sviluppamento* morale adunque l'attenzione opererà sempre in tutti i *sensi possibili* colla legge della *continuità*. Dunque nel dar urto a' progressi, nell'effettuarne la mossa, nell'ampliare i confini, nel volgersi e riuscire piuttosto in uno che in un altro progresso, l'attentività opererà sempre colla legge della *continuità*.

È noto che alla *buona riuscita* delle produzioni sì fisiche che morali ricercasi la *maturità*. Ciò indica che i poteri produttivi non possono operare *perfettamente* che col mezzo, e giusta la misura delle più vicine *affinità:* e però che tali poteri per ben riuscire non possono eccedere la specie, la misura e le con-

nessioni fra le cose antecedenti e le seguenti; e che ad onta di qualunque bisogno la *buona riuscita* esclude ogni salto. La legge della continuità presiederà dunque a qualunque ramo del perfezionamento umano, all'intellettuale, al morale e al politico. Rapporto a quest'ultimo fu già accennata qualche nozione (§. 374, 375).

In tutti i periodi del privato e pubblico progresso delle società voi troverete una conferma di questa legge.

Le *affinità* delle quali io parlo servono come di altrettanti ponti di passaggio per progredire fermamente e con buon successo. Esse nel primo periodo dello sviluppamento morale consistono nell'*analogìa* e nella concomitanza sopra mentovata (§. 411). Nel periodo poi della ragionevolezza esse consistono nelle *affinità logiche*, ossia nella connessione continua dei *rapporti di ragione* fra le cose cognite precedenti e le altre incognite che sopravvengono.

Da questa legge universale ne deriva come risultato necessario che le libere occupazioni e le solide scoperte progrediranno con tal ordine, che sempre le cose più sensibili e più semplici precederanno le meno sensibili e le più complesse; e fra le cose di carattere pari il progresso delle vere cognizioni sarà rela-

tivo al *posto* che ogni soggetto occupa nel vero albero logico delle cognizioni.

§. 413.

Del Gusto ne' suoi rapporti all' economìa del perfezionamento morale.

Le leggi e le rivoluzioni del *Gusto*, cioè della cognizione ed amore del bello entrano nell'economìa dell'ordine naturale e necessario relativo ai progressi morali fatti con *continuità*. Nella *costituzion* naturale dell'essere misto umano si trovano le ragioni delle *rivoluzioni* del gusto.

Importanti sono gli usi, ed armonici gli effetti che le dette leggi e rivoluzioni producono a pro dei *progressi* del perfezionamento morale. Primieramente servono come d'*impulsi* a salire a quelle occupazioni alle quali l'uomo non potrebb' essere avvicinato dalle idee presentate dalla fortuna e da' suoi primitivi bisogni (§. 391). In secondo luogo servono di *sussidio* alla più elevata instruzione col provocare sussidiariamente l'attenzione, coll'agevolare l' intelligenza delle cose più difficili. Le sue leggi sono fondate su la *derivazion* delle idee intellettuali dalle sensibili. I suoi mezzi consistono nell'approfittarsi di quella naturale inclinazione che spinge in

generale gli uomini ad amare le piacevoli e non difficili sensazioni.

Nel primo caso l'impero del gusto *precede* quello della ragione, e sospinge lo spirito umano verso il tempio della verità. Ivi la natura a poco a poco illudendo, dirò così, la ritrosìa umana, la conduce senza che se ne avvegga alle più elevate occupazioni. Ivi dal sensibile si passa all'intellettuale: ivi l'attenzione vien tratta per una salita agevole e fiorita alle utili e grandi occupazioni; e disgustandosi successivamente del passato più rozzo e più facile, scoprendo e bramando il più compito e difficile, viene a bel bello avvezzata a più raffinate e difficili occupazioni, e senza che il prevedesse trovasi all'eminente vestibolo della ragionevolezza.

Nel secondo caso il gusto *accompagna* gli uomini fin entro al santuario dello scibile, e serve d'interprete per render più *intelligibili* e dilettevoli gli oracoli della verità.

Fu osservato che in tutte le nazioni, nelle quali si ottennero i progressi della ragione, il gusto precedette sempre la scienza. Riscontrando questo fatto coll'economìa del perfezionamento umano si potrà dire che le belle arti e le belle lettere servono nell'ordine del perfezionamento morale, come i fiori di primavera servono agli alberi nell'ordine della

vegetazione e fruttificazione. Senza di essi l'albero non si presterebbe a concepire il frutto. Piacciono, durano poco e cadono: ma al loro cadere vedete già spuntato il frutto che dovrà poi maturare e riprodurre altre piante.

Quante conseguenze e quanti importanti precetti derivano da questa sola veduta per l'ordine dell' incivilimento delle nazioni, e dell'educazione degl' individui particolari in tutte le epoche delle civili società!

§. 414.

Piacere, dolore, desiderj.

Il piacere e il dolore non esistono *separatamente* dalle sensazioni o dalle idee; ma ogni piacere ed ogni dolore è propriamente una *sensazione* o un'*idea piacevole*, o *dolorosa*. La specie dunque, il grado e le connessioni dei piaceri e dei dolori saranno necessariamente annessi alla specie, alla forza e alle connessioni delle sensazioni e delle idee.

Dal piacere deriva l'*amore*, ossia la volontà di sentire aggradevolmente e più aggradevolmente che si può. Dal dolore deriva l'*odio*, ossia la volontà di non sentire il dolore, o di sentirlo il meno che puossi.

Ogni *bisogno* è un senso *penoso* dal quale l'essere sensibile tende a liberarsi. Allorchè

giunga a conoscere il *mezzo* di farlo, egli *ne* fa uso. L'idea del mezzo si associa a quella del bisogno. Quando una volta lo abbia scoperto, e che ritorni il bisogno, la *memoria* richiama l'idea del mezzo, ossia dell'oggetto che soddisfece al bisogno medesimo. Allora l'idea dell'oggetto è un'idea interessante. Questa reca un movimento atto a calmare quello del bisogno: ma non procaccia che un godimento ed una soddisfazione immaginaria. È troppo debole il movimeuto per togliere quello del bisogno. Questo dunque stimola tuttavìa. L'anima dunque è spinta a ricercar la *sensazione* effettiva, ossia l'oggetto reale efficace a produrre la sensazione valevole ad apportare la calma. Ecco il *desiderio* e la ricerca; e quindi gli atti tutti del potere *esecutivo* umano coi quali procacciare l'oggetto desiderato.

Altro è il bisogno d'una cosa: altro è il *desiderio* di lei. Non è precisamente il bisogno che forma il desiderio; ma è propriamente il bisogno *congiunto* all'idea dell'oggetto che si giudica valevole a soddisfare al bisogno medesimo. Il bisogno per sè stesso non può recare che un senso di sofferenza, d'inquietudine, ed un tentativo indeterminato ad allontanarlo. Il desiderio viene in ultima analisi propriamente determinato dalla cogni-

zione della *capacità* d'una cosa a soddisfare, ossia a togliere il senso penoso del bisogno. Un uomo assetato che non avesse cognizione alcuna del vino potrebbe mai *desiderare* il vino? La volontà non può bramare cose sconosciute.

Quello dunque che rende *desiderabile* una cosa non è propriamente la sua intrinseca utilità; ma bensì il *valore* che dall'uomo vienle attribuito. È vero che il valore ha la sua radice nell'utilità, ma un'utilità incognita non ha valore (§. 199-205). È noto che quello che determina la *ricerca* d'una cosa si è il *desiderio*. Non è dunque precisamente il bisogno la cagione che in ultima analisi determina la ricerca; ma bensì il *sentimento*, o la *cognizione* del valor di una cosa, ossia della sua capacità conosciuta a soddisfare al bisogno. Una cosa che non venisse *giudicata* utile, quand'anche la fosse veramente, non viene nè desiderata, nè ricercata. Una cosa intrinsecamente *nociva*, ma che venga giudicata utile, vien desiderata e ricercata. La storia e l'esperienza ci somministrano innumerabili prove di questa legge del cuore umano.

Qual maraviglia pertanto che alcuni popoli i quali hanno più bisogno della vera libertà perchè sono più degradati ed oppressi,

o non la desiderino punto, o la bramino con assai meno di vivacità che quelli i quali ne avevano un minor bisogno, ma ne conoscevano più da vicino il valore? Qual maraviglia che alcuni avvezzi a vivere in ischiavitù, ai quali questa libertà fu offerta, l'abbiano ricusata per vivere sotto di un despota?

I desiderj dunque sono proporzionati alla *cognizione* del *valor* delle cose. Ma la cognizione del valore deve risultare da precedenti prove d'onde siasi scoperto che i tali oggetti sono valevoli a recare utilità. La specie dunque, il numero e l'estensione dei desiderj saranno subordinati alla specie, al numero ed all'estensione delle *prove* acquistate dell'utilità delle cose. Queste prove risultano dal progresso delle esperienze e delle *cognizioni* che il genere umano va acquistando intorno alle diverse qualità *interessanti* delle cose. Lo sviluppamento dunque del *cuore* umano è *subordinato* allo sviluppamento della ragione.

§. 415.

Della perfezione attiva, e del perfezionamento della libertà umana.

La più felice conservazione è il fine, al quale l'uomo deve soddisfare. L'adempiere compiutamente a questo fine costituisce la *perfezione attiva* di lui. Egli non la può

adempiere che seguendo i rapporti *reali dell' utilità* (§. 277-279). Dunque la *perfezione* attiva dell'umana *libertà* consisterà in generale » nel ricercare e nel far uso degli oggetti » d'una *reale utilità* ». Ma senza della società civile non è possibile eseguire la più felice conservazione (§. 287-290, 369). La costituzione dunque, e la conservazione della società civile forma parte precipua dell'ordine del *perfezionamento* morale umano. Gli oggetti dunque della reale utilità dovranno essere d'una utilità sociale; ossia quelli che possono conservare la civile società.

La *perfezione* adunque attiva del *cuore* umano consisterà nel desiderare il maggior numero di cose della *massima* reale e comune utilità. La perfezione dunque della *mente* ne' suoi rapporti alla perfezione del cuore consisterà nell'avere il maggior numero possibile di cognizioni degli oggetti veramente *utili* all'universale, e nel farne sentire alla volontà il pieno e *vero valore* (§. 202-208). Da queste leggi deriva la perfezione degli atti, ossia della potenza *esecutiva* di questi atti.

Il *perfezionamento* adunque del *cuore* e della *libertà* sarà uno stato, nel quale l'uomo progressivamente andrà scoprendo, desiderando e procacciando gli oggetti e le cose di comune utilità, e praticando le azioni di co-

mune utilità. L'*ordine* di ragione poi del perfezionamento sarà un complesso di circostanze, col quale col minor numero di mezzi, con minor fatica, e nella maniera più efficace e più durevole possibile si procede nello scoprire, desiderare, procacciare e produrre le cose della massima comune utilità.

§. 416.

Delle cagioni e delle leggi primitive di fatto dello svilappamento della libertà in generale.

Ma prima di conoscere quest'ordine, come si potrà eseguirlo? E come si potrà conoscerlo senza *scoprire* i rapporti e le leggi dalle quali viene determinato? Ma come il genere umano prima di tale scoperta potrà esser condotto ad avvicinarvisi? I bisogni personali eccitano alla ricerca dei *mezzi* onde soddisfarvi. Molti falli e molti sperimenti felici ammaestrano a distinguere gli oggetti utili dai nocivi. Ecco determinati i primi oggetti dei *desiderj* e delle avversioni del genere umano. La legge delle associazioni fatte per *concomitanza* incomincia ad avviare l'uman genere per una strada *preconosciuta*. I desiderj hanno oggetti determinati; e però le *ricerche* e gli atti hanno uno scopo determinato.

La *somiglianza* degli altri uomini con noi fa corrispondere in noi stessi sentimenti analoghi. L'*analogìa* è la prima base e il primo stimolo che sviluppa le affezioni virtuose (§. 392). Quanto minore è quest'analogìa fra gli altri esseri senzienti e noi, tanto minore è il sentimento che in noi corrisponde alle affezioni loro, tal che dal nostro simile fino ad un'ostrica avvi una *scala decrescente* che va a perdersi nell'insensibilità.

Le determinazioni della libertà vengono dirette da quelle dei desiderj. Quelle dei desiderj da quelle delle cognizioni acquistate. Ma l'acquisto delle cognizioni è soggetto e diretto dalla legge universale della continuità in tutti i sensi possibili (§. 412). La legge dunque dello *sviluppamento* perfezionante la *libertà* umana sì dell'individuo che delle nazioni sarà naturalmente subordinata alla legge della continuità in tutti i sensi possibili.

§. 417.

Del perfezionamento artificiale della libertà.

Tutti gli esseri senzienti riagiscono più o meno, ed operano nelle cose esterne per proprio vantaggio. Oltre al cibarsi, gli uccelli fabbricano nidi, i castori delle case, i bruchi dei bozzoli. L'uomo dal canto suo riagisce pur su la natura per fare assai di più a pro-

prio vantaggio. In forza della sua organizzazione e delle cognizioni sue crea tutti i monumenti dell'arte coi quali scorre i mari, prescrive le vie al fulmine, contiene le acque, modella i metalli e cangia la superficie del globo.

Con questo potere che acquista il nome d'industria (§. 317) moltiplica gli oggetti utili. Egli dunque crea oggetti di *nuovi desiderj* nell'atto stesso, che esercita la propria libertà per soddisfare a' proprj bisogni. Ne' primi periodi prevaler si doveva delle cose che la natura gli somministrava spontaneamente. Allora la sola natura fisica faceva, dirò così, tutta la provigione. Ma negli altri periodi la natura e l'industria operano riunite per somministrare in copia maggiore oggetti desiderabili. Il *valor* delle cose cresce dunque collo sviluppamento morale.

Ma l'*industria* è un esercizio della *libertà*. L'opera dunque della libertà *estende* e *perfeziona* la libertà, ossia la libertà umana perfeziona sè medesima. Se l'*industria* è un esercizio della libertà; dunque sarà soggetta alle leggi universali della libertà; dunque sarà soggetta alla legge della *continuità*. Il perfezionamento dunque della libertà che dicesi *artificiale* sarà in qualunque genere di oggetti subordinato alla gran legge della *continuità*.

L'impero dei sensi, della fantasìa, della ragione distinguono in tre grandi età tutto il corso dello sviluppamento morale dell'uomo (§. 174). Il *perfezionamento* adunque dello spirito, del cuore e della libertà delle società non si potrà sottrarre dal subire questo regime.

§. 418.

Della storia razionale dello sviluppamento dell'umana perfettibilità. Suoi oggetti e sue condizioni.

I principj fino ad ora esposti quando vengano ampiamente sviluppati preparano la strada alla *storia razionale* del perfezionamento altrove ricordata (§. 28, 108). Io dico la storia *razionale*, e non la *positiva*. Con ciò intendo di esprimere un Prospetto ragionato dei progressi della perfettibilità unicamente atteggiato dalle leggi proprie della costituzion naturale dell'uomo; nel qual prospetto tutti i progressi intellettuali morali e politici si veggano operarsi in forza d'impulsi naturali preconosciuti, e succedersi giusta la legge delle affinità e della continuità sopra mentovate (§. 411 - 413, 416, 417). Il genere umano si può ivi contemplare come una sola persona, e quasi come una grande Statua Psicologica, simile a quella di Condillac e di Bon-

net, sviluppantesi sotto la mano del Filosofo. La storia *positiva* può somministrare documenti valevoli a confermare i risultati della storia *razionale*, ma non ne può fornire le sorgenti, la generazione, l'orditura, il movimento. Tutte queste cose tratte esser debbono dalle leggi fondamentali e dall'economìa naturale delle umane facoltà.

Nella storia *positiva* si espongono i progressi dello spirito, del cuore e della libertà umana come di fatti avvennero. Per ora non voglio indagare se abbiamo bastevoli documenti per tessere una tale istoria (§. 61, 62). Solamente fo osservare che qualora noi siamo legati agli avvenimenti di fatto positivo, noi siamo legati ad un ordine di cose, nel quale i fenomeni del perfezionamento umano sono sottomessi, modificati, contrariati, o favoriti da tali e tante circostanze *estranee* e puramente avventizie, che non è possibile di travedere l'ordine schietto ed unito del perfezionamento umano, ossia la *teorìa* veramente *filosofica* di fatto dei progressi della perfettibilità in quel *solitario* e semplice aspetto che deve servir di lume ai Legislatori ed ai Filosofi per giovare alle nazioni della terra.

Oso dire di più: La storia *positiva* medesima descritta senza la guida della storia razionale di cui parlo non può tenere il conto

che si deve dei fenomeni avvenuti nel mondo morale, nè ordinarli e presentarli giusta quella procedenza e quell'aspetto, che ci conduca a conoscere le cagioni dalle quali derivarono, e a collocare ogni fenomeno nelle vere epoche della natura umana: e però lo Storico in vece di formare un tutto armonico ed animato, aduna solamente un ammasso di *materiali staccati* i quali non esprimono giammai l'opera della natura [1].

La storia razionale di cui parlo deve abbracciare tanto il progresso che può essere *passato*, quanto il progresso che può essere *futuro* (§. 401). Le sue epoche devono essere fissate giusta i periodi naturali del perfezionamento umano (§. 174). Nel formare la storia del perfezionamento *morale-politico* delle società, l'impero delle passioni dei molti, quello delle passioni dei pochi, quello finalmente dell'attemperamento degl'interessi degli uni e degli altri prodotto dalla moralità perfetta, debbono di pari passo nei periodi dei sensi, della fantasìa e della ragione essere dallo Storico tratteggiati. Il diverso genere di vita o cacciatrice, o pastorale, o agricola e

---

(1) Ecco quello che è avvenuto a Condorcet nel suo conosciuto *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

commerciale somministrerà circostanze importanti e decisive in questa storia. Le sue *viste* debbono essere dapprima *semplici* ed unite, cioè occupar si deve primieramente nel descrivere lo sviluppamento dietro le leggi semplici ed universali delle facoltà fisico-morali dell'uomo; e dappoi deve passare a descrivere le *varietà* naturali indotte dal vario temperamento delle facoltà umane, e dalle diverse necessarie circostanze in cui le nazioni possono esser collocate (§. 22-24).

Se nelle prime viste che formar possono la prima parte di questa storia è necessario di *dividere* il corso intiero del perfezionamento umano in tre periodi, i quali occupati vengono dall'impero dei sensi, della fantasìa e dell'intelletto (§. 174), sarà dunque necessario classificare le diverse storie positive delle nazioni, non dietro al *tempo* in cui queste vissero su la terra, ma dietro al grado di sviluppamento in cui successivamente si ritrovarono, e precipuamente dietro il genere di vita che condussero. Oltracciò farà di mestieri misurare e distinguere i periodi medesimi del perfezionamento, non in ragione della loro *durata*, ma in ragione dei progressi che in essi si effettuarono.

È necessario soprattutto legar le varie transazioni in modo, che rappresentino il

contatto progressivo della più stretta *continuità*, e mostrare ad un tempo stesso alla scoperta la *derivazione* dei fenomeni dall'unica fonte da cui emanano. Così, per esempio, nei progressi intellettuali si dovrà render palese, che se sotto l'impero dei *sensi* l'uomo non è fornito che di sensazioni concrete e di appetiti fisici, e la sussistenza di lui è assoggettata alle vicende della fortuna e legata all'uso dei frutti spontanei della terra; se sotto quello della *fantasìa* più vicina ai sensi per una grossolana, ma necessaria analogìa (§. 411, 412) *personifica* le cagioni attive dei fenomeni i più sensibili del moto della natura, e sente il cuore scosso da violente passioni, ed è padroneggiato da abitudini tanto più imperiose, quanto più ristrette entro un circolo *angusto* d'idee, e quanto più *legate* e determinate dai naturali appetiti; se la forza della fantasìa personificante i poteri della natura e agitante il cuore con fantasmi gagliardi eccita il terrore e la credulità, ed offre un potente e sicuro mezzo al teocratismo politico, e nella gagliardìa stessa della fantasìa presenta un rimedio efficace per addolcire la ferocia dei costumi ed *accelerare* i primordj della vita *civile;* se gli uomini così incamminati, a bel bello moltiplicano e pongono *in comune* le varie loro osservazioni, e formano le lingue; se la gene-

razione che sopravviene nell'eredità de' suoi padri acquista un grado già formato d'un più alto sviluppamento, ed anzi se si trova in quello già collocata, e dal canto suo senza avvedersene essa ne forma un più alto per i posteri suoi; se a poco a poco la filosofia ancor rozza figlia della curiosità e dell'inerzia, per cui l'uomo brama sempre di conoscere col minimo di pena e colla maggiore estensione e prontezza, rigettate le personificazioni sostituisce le *analogìe* tratte dagli oggetti più noti, ed impasta l'universo sì visibile che invisibile con manipolazioni e congegni *volgari;* se molti pensatori acuti fino alla minuzia ed astratti fino alla sfumatura, ma poverissimi della raccolta dei fatti derivanti da lunghe, lente e ripetute indagini, presentano ardue astrazioni, sottigliezze di analogìe volgari più raffinate, analisi fatte *ex abrupto* e un'ignoranza assoluta delle vere leggi e della generazion delle cose del mondo fisico e morale: tutto questo si fa per la *medesima legge e pel medesimo principio,* in forza del quale il fanciullo apprende a vedere ed a camminare, cade in abbaglio, inciampa, ma si perfeziona. Le umane società sospinte naturalmente ad attenuare, e a scomporre i grossolani volumi delle idee, si avvezzano a bel bello al raziocinio: frattanto da quegli esempi in cui esse

riuscirono, scoprono la necessità e le tracce d'una regola, colgono qualche tratto del buon metodo, ed il *discernimento* prepara la gran rivoluzione dello spirito, ossia l'*impero della ragione* diretto dalla sola verità (§. 33).

Basti quest'esempio. Quanto poi alla *varietà*, di cui testè facemmo parola, ecco quello che mi rimane a dire.

ARTICOLO II.

Delle varietà nel perfezionamento delle nazioni, e delle loro primitive cagioni e leggi.

§. 419.

Di quali varietà convenga parlare.

Varietà di *circostanze esterne* eccitanti e dirigenti il potere dell'attenzione, derivanti in prima origine dalle varie posizioni di questa terra nelle quali le nazioni possono esser collocate (§. 22); varietà di *costituzione* e d'esercizio delle facoltà *interne* dell'uomo: ecco le due cagioni che possono far *variare* lo sviluppamento morale, o nella sua specie, o nel suo grado, o in amendue queste cose ad un tratto; e quindi frapporre *differenze* nel perfezionamento degl'individui e delle nazioni.

Volendo salire alle prime origini, noi dobbiamo prescindere dalle varietà che sopravvengono *dietro* lo sviluppamento *di già* incominciato, o inoltrato. Per ora mi è concesso di accennar solo quelle varietà le quali dipendono dalla varia *costituzion* naturale degli umani individui. Il *perfezionamento* della *ragione* è il primo oggetto (§. 148, 157, 280, 283-286). È impossibile di comprendere in ch'egli debba consistere, se non si comprende prima in che debba consistere la *perfezion* della mente; ossia quali esser debbano nei *poteri fisico-morali* le condizioni, le quali dalla natura delle cose sono indicate per ottenere la cognizione della verità unico fine a cui si deve soddisfare (§. 157, 405-408).

§. 420.

Condizioni che nelle facoltà fisico-morali dell'uomo debbonsi verificare per compiere perfettamente le funzioni della ragione.

1.ª *Presenza* all'anima dei fatti del mondo fisico e morale: 2.ª Buona *memoria* ed *attenzione* per imprimere e ritenere i fatti: 3.ª Buona memoria ed attenzione ben diretta nel ridurre la cognizione dei fatti ad uso della limitata *comprensione* dello spirito umano (§. 30, 31): 4.ª Buona memoria ed attenzione esatta e ben diretta nel connettere le

osservazioni e nel subordinarle ad un ordine logico, d'onde sorge il possesso delle cognizioni. Ecco le condizioni le quali dal canto delle facoltà umane si debbono verificare per adempiere all'ordine di ragione necessario della cognizione delle verità (§. 30-33).

Se non vogliamo accordar tutto al solo caso, la prima condizione prescrive di *raccogliere* i fatti. Ciò presuppone un'indagine tentata o per una *indeterminata curiosità,* o per un motivo speciale. Il motivo speciale di ricercare un fatto presuppone una *notizia* generale, o confusa o congetturale, o presunta o sospettata dell'esistenza di un dato fatto. Questa notizia non può derivare se non che o dalla esperienza propria, o dalla relazione altrui, o dall'indizio, o dall'analogìa la quale deve solamente *dar occasione* alla ricerca. Siccome però il tentare una ricerca altro non è che volgere l'*attenzione* ad un dato oggetto; così la ricerca dei fatti è sottomessa ai motivi ed alle leggi dell'attenzione sopra ricordate (§. 410-415).

§. 421.

Requisiti della memoria per soddisfare all'ordine del perfezionamento morale.

A costituir poi una buona memoria ricercasi 1.° *Fedeltà* a riprodurre le idee tali e

quali furono presentate dalle occasioni, e impresse dall'attenzione: 2.° *Sufficiente forza* di movimento per render visibile la forma delle idee riprodotte: 3.° *Temperata rapidità* nella riproduzion loro per lasciare all'anima il campo di coglierne le varie forme e i rapporti.

La bontà della memoria risulta così dal *complesso unito* di questi tre requisiti, che un solo che ne manchi essa non serve più perfettamente alle funzioni della ragione. Suppongasi, per esempio, un cervello il quale non riceva, o non ritenga fedelmente le impressioni ricevute: egli o non le riprodurrà, o le riprodurrà mutilate e in una guisa disordinata. Allora la memoria non è più uno storico fedele di quello che avvenne. Come potrà allora la mente ragionar giusto su di questi recapiti infedeli? Quali ne saranno le conseguenze? Ognuno il vede.

Suppongasi in secondo luogo un cervello, il quale riproduca bensì fedelmente le impressioni ricevute, ma che il faccia in una maniera *languida*. In tal caso la mente, quantunque attenta, non potrà da tali sfumature rilevare quelle ben contrassegnate *distinzioni* su le quali si fonda ogni scienza, ma ne otterrà in vece confusi barlumi, e quasi sognate larve di cognizioni. Il carattere dello

spirito sarà dunque una mal ferma e svaporata fatuità.

Fingansi in terzo luogo due estremi contrarj alla moderata rapidità, cioè o una soverchia *tardanza*, o una soverchia *accelerazione* nella succession delle idee riprodotte. Nel primo caso accadrà che durante la prima scossa di un'idea, l'altra soppravviene a così larghi intervalli, che l'impression della prima resta affievolita. In tutti i casi poi dove si trattasse di vederne in un sol colpo d'occhio molte riunite, non si potrebbe ottenere la quasi simultanea scossa che abbisogna. Formar come conviene idee *generali* in cui consiste la possanza dello spirito umano (§. 31), distribuirle giusta l'ordine d'una vasta teorìa che unisce estremi distanti, sarebbe generalmente impossibile a chiunque avesse un tal difetto.

Nel caso poi d'una soverchia *rapidità*, le idee non si arresterebbero avanti all'anima per un tempo *bastante* ond'essere ben comprese; e, succedendosi con precipizio, sbandirebbero troppo presto l'attenzione dalle antecedenti. Allora la mente non potrebbe riportarne che informi e parziali aspetti, astrazioni imperfettamente delibate; e quindi il carattere dello spirito sarebbe di mancar sempre di profondità, e di essere leggiero e

precipitoso. È dunque manifesto che la bontà della memoria risulta dal complesso degl'indicati requisiti.

Da queste premesse convenientemente sviluppate si ottiene la prima e fondamental teorìa delle *varietà* naturali del carattere, dello spirito e dei progressi razionali delle varie nazioni dedotta dall'ordine *fisico* della natura; perchè consta che la tempra della memoria è cosa annessa al fisico dell'organizzazione umana.

§. 422.

Conseguenze per istabilire uno de' principj delle varietà naturali del perfezionamento, e del carattere morale delle nazioni.

Per formarsi un'idea più distinta delle ragioni di queste *varietà*, noi possiamo spingere le condizioni *contrarie* al buon temperamento della memoria ai loro *estremi*. L'uno è la stupidità e la balordaggine, e l'altro il focoso delirio. Ma siccome la natura ha fatti gli uomini generalmente *capaci* di ragionevolezza; così si deve affermare che esistono generalmente nell'umana organizzazione certi confini, per cui si escludono gli estremi assolutamente viziosi. Nello stesso tempo però si vede che *dentro* questi confini possono esi-

stere *gradi diversi* più o meno distanti dal sommo grado d'intelligenza tutti *compatibili* collo stato di ragionevolezza. Entro questi gradi deve necessariamente capire la *disposizione* di tutti i cervelli degli uomini capaci di ragionevolezza, e verificar si deve in tutte le nazioni qualcheduno di questi gradi. Da ciò nasce una disposizione più o meno prossima alla *perfezione intellettuale*, ed un carattere distintivo dello spirito, e quindi della moralità (§. 400) delle varie nazioni. Si può dunque dire che la capacità della ragionevolezza ha una certa *latitudine*, nel mezzo della quale primeggia il *Genio:* di qua e di là si comparte e succede l'*ingegno* per confinare mediante successive gradazioni o colla somma rapidità o colla somma lentezza, colla somma vivacità o col sommo languore, colla perfetta esattezza o coll'estrema infedeltà nel riprodurre le idee ricevute.

Così dentro a questa latitudine gl'individui d'una nazione, nel cervello dei quali le idee si succedano con grande rapidità, riusciranno più proprj per i voli staccati d'una tumultuosa fantasìa, che per tessere profonde, pazienti e lunghe teorìe. Ivi s'incontreranno spesso inventori di cose d'immaginazione, ma senza che i loro dettagli siano riposati e compiti; dicitori leggieri di motti

vivaci, fabbricatori di soggetti ora di amabili ed or di triste follìe, ma creduli, precipitosi, impetuosi, inconsiderati, parolaj, volubili serberanno in tutte le generazioni un carattere comune malgrado le differenze d'incivilimento, di governo e di altre circostanze esterne.

Rivolgendoci all'estremo opposto della *tardanza* della memoria nel riprodurre le idee, dal grado della più meccanica imitazione passando a quello di apprendere le arti più semplici manuali, e da queste a quelle che ricercano maggiori combinazioni; dalla schietta memoria ai più ovvj raziocinj si ascende a poco a poco alla schietta e pesante erudizione, alla lenta, fredda e minuta geometrìa; ad esporre e ridurre a metodo d'instruzione le cose da altri inventate, ad imitare e raggiugnere qualche buon modello; ma sempre si vedrà frammezzo la lentezza e il peso del principio predominante che presiedette a queste produzioni. Uomini d'una tarda memoria, in gradi però diversi, producono queste cose. Essi quindi nel morale saranno freddi imitativi, pesanti, abitudinarj, ostinati, non artificiosi, non astuti, di buona fede, di passioni tranquille; ma generalmente mancanti di genio, e fin anche ad un certo grado, d'ingegno.

La *perfezione organica* della mente umana consisterà dunque in quella ben temprata composizione di elementi, per cui i moti della memoria si concepiscono con una sufficiente forza, e si succedono con una moderata celerità. Questa sufficienza nel grado del moto viene prescritta dai rapporti che passano fra la sensibilità umana e la struttura degli organi. La moderata rapidità poi vien renduta necessaria dai limiti naturali dell'umana *comprensione* riportati all' estensione e varietà delle idee (§. 30, 280). Passiamo all' attenzione.

§. 423.

Dell' attenzione, e de' suoi requisiti.

La seconda condizione per compiere *perfettamente* le operazioni della mente è il *ministero ben diretto* dell' attenzione (§. 420). L'*energìa* dell' anima umana sotto la forma di *attenzione* è la potenza attiva e motrice dei progressi dello spirito (§. 410). Questa medesima energìa sotto forma d'*amor proprio* presiede a' progressi dell' incivilimento e della moralità (§. 414-417). Nelle transazioni dello spirito dir si potrebbe che l'attenzione altro non è che l'amor proprio rivolto a conoscere. Nelle transazioni della morale e della Politica dir si potrebbe che l'*amor proprio* altro

non è che la forza dell'*attenzione* rivolta a scoprire e a procacciar tutto quello che per mezzo delle azioni degli uomini e delle società è possibile di ottenere onde giovare alla più felice conservazione.

Quello che può costituire la *perfezion* del ministero dell'attenzione si è verificare le condizioni, per le quali essa può compiutamente soddisfare al *suo fine*, cioè ottenere la cognizione delle verità tutte interessanti la felicità umana (§. 405, 408). Ma l'acquistare la cognizione delle verità, prescrive all'attenzione l'acquistare la cognizione degli aspetti tutti delle idee presentate allo spirito (§. 159). A far ciò richiedesi che l'attenzione si *porti esattamente* su tutte le loro *particolarità*, e su d'ognuna si arresti con una forza e per un tempo proporzionato a farne risaltar le forme e le relazioni.

Ma l'esercizio dell'attenzione è subordinato all'azione dei motivi nel modo già spiegato (§. 410), ossia all'azione dell'interesse ad attendere. Dunque ad acquistar la completa cognizione delle verità tutte è indispensabile un *interesse equabilmente* diffuso su tutti gli aspetti, su tutte le particolarità, su tutte le relazioni delle idee, stimolante con un'*energia proporzionata* alla diversa difficoltà di ben discernere e fissare tutte queste cose. Essere

sgombro adunque da ogn' interesse valevole a distornare, o ad arrestare il *completo* corso dell' attenzione su le particolarità tutte degli umani pensieri, sarà una delle prime condizioni onde costituire la perfezione del ministero dell' attenzione. Questa è la libertà dello spirito. Essa dunque è tanto necessaria alla *scoperta* della verità, quanto l' *integrità* del concetto di una cosa è essenziale alla stessa verità (§. 159).

Riuniamo. Un eccitamento valevole a *vincere* l' inerzia fisico-morale dell'uomo; un eccitamento, la di cui spinta sia per sè *diretta* a scoprire completamente gli aspetti e le relazioni tutte delle idee; un eccitamento il quale *non incontri* una forza che in ciò l' arresti e lo distorni: ecco tutto quello che fa d' uopo all' attenzione per *soddisfare al fine* delle funzioni sue. Dunque l' *unione* di queste condizioni costituirà la *perfezione* attiva dell'esercizio dell'attentività (§. 405). Questo fine è la cognizione del vero. A questa cognizione è necessariamente annesso il conseguimento dell'ultimo fine delle operazioni umane, cioè la più felice conservazione (§. 162-164, 408).

Verificare pertanto tutte queste condizioni costituirà l'oggetto dell'*ordine del perfezionamento* (§. 405) dell'umana *attentività*. La

varia maniera nel far ciò deciderà della varietà dell'effetto.

§. 424.

Delle cagioni naturali e fondamentali delle varietà del perfezionamento derivanti dall'attenzione.

Il perfezionamento del genere umano è intieramente subordinato alle leggi dello *sviluppamento* suo morale (§. 167, 174, 408-417). Questo sviluppamento vien effettuato dal *potere* dell'attenzione, dagli stimoli dell' interesse *eccitato* e volto su gli oggetti competenti, operante in tutti i sensi ed aspetti possibili colla legge della continuità (§. 410, 412). Da ciò ne viene che la *riuscita* dell' uomo e delle nazioni tutte della terra per tutti i secoli e paesi in qualunque cosa è, e sarà sempre un *risultato* derivante in ragion *composta* dalla forza dell'*inerzia* fisico-morale delle umane facoltà, e dalla forza e direzione dei *motivi* eccitanti l'attenzione, ossia dell' interesse.

Ma la *sorgente* dei motivi non è in balìa dell'uomo. Ogni motivo altro non è che una idea interessante (§. 200) che col piacere, o dolore affetta la sensibilità (§. 414). Quanto minore è l'intelligenza acquistata, tanto più lo spirito è soggetto all'impero delle circostanze *esterne*, e degl' interessi determinati

dalle circostanze esterne. Sarà dunque tanto più *uniforme* il *carattere* morale delle nazioni, quanto meno sarà sviluppata la loro moralità. Quanto più l'intelligenza si sviluppa, tanto più cresce l'impero dell'*arte* umana, e si moltiplicano le *combinazioni* proprie dell' arte. L'ordine delle idee, e quindi i motivi e il carattere morale saranno dunque tanto meno *dipendenti* dall'azione degli oggetti esterni, e tanto più subordinati a quel mondo interno che fu fabbricato dall'attenzione, e da quell' ordine esterno di cose che dal potere esecutivo spinto dall'attenzione fu stabilito. Il carattere quindi degli uomini e delle nazioni sarà tanto più *vario*, e *disuguale*. La disuguaglianza viene per sè prodotta dal grado diverso dello sviluppamento morale. La varietà in prima origine dipenderà dalle varie circostanze *esterne* altrove ricordate (§. 22), in quanto possono indurre una diversa specie d'interessi, o un diverso grado di quest'interessi medesimi. Queste varietà poi riceveranno un particolar andamento dal temperamento diverso della memoria (§. 422).

Abbracciando tutte le cose discorse fino a qui, quante conseguenze importanti ne derivano per istabilire i confini del *potere* della natura e dell'arte in fatto del perfezionamento prodotto dall'educazione sì pubblica

che privata; per decidere la famosa quistione dell' influenza del clima, per determinare e costringere entro i veri confini l'impero della fortuna nelle vicende degli Stati, ed insegnar l'arte del vario incivilimento dei popoli della terra!

CAPO III.

Del perfezionamento politico-morale delle civili società.

ARTICOLO I.

Osservazioni su i rapporti necessarj di ordine del perfezionamento morale e politico delle nazioni.

§. 425.

In qual maniera riguardar si debbono le rivoluzioni degli Stati rispettivamente all'ordine naturale del perfezionamento.

Dopo quello che ho esposto altrove intorno all'ordine di ragione dell' *incivilimento* il quale in sostanza altro non è che quello del *perfezionamento politico* (§. 366-376), non mi rimane che *aggiungere* alcune poche cose per compiere le osservazioni fondamentali.

Posto che la moralità autrice della libertà razionale (§. 115) vien effettuata e diretta dallo sviluppamento dello spirito, egli è manifesto che la moralità delle nazioni, e quindi la loro libertà avrà dovuto, e dovrà subire le *metamorfosi* dello spirito derivanti dall'impero dei sensi, della fantasìa e della ragione (§. 174, 418), e provare per conseguenza tutte quelle vicende che ne sono inseparabili. Tutto esaminato, si scopre che lungi ch'esista o verificar si possa in natura quel circolo *similare* di rivoluzioni, in cui i governi si succedano a somiglianza degli alberi i quali nascono, crescono, muojono e rinascono sempre d'una sola maniera, all'opposto dir si deve che gli Stati non subiscono che pure *metamorfosi* morali, nelle quali la libertà delle nazioni acquista tali *differenze* ed *incrementi*, che, malgrado una certa somiglianza estrinseca di vicende, lo stato *morale* che *succede* non si può veramente assomigliare a quello che precedette.

S'egli è certo che le successive rivoluzioni della pubblica libertà debbono essere risultati derivanti in ragion composta dall'azione dei poteri mediante un certo grado d'incivilimento acquistati, e della forza superiore degli avvenimenti, ne dovrà seguire che le rivoluzioni d'una nazion dirozzata non po-

tranno rassomigliare a quella d'una tribù di selvaggi; quelle di una Repubblica assai incivilita e potente a quelle di un popolo semplicemente dirozzato, e così in proporzione, tal che, dopo anche alcune pause e languori nel ripigliarsi i progressi dell'incivilimento, si avrà sempre un addentellato *diverso* da quello che si avrebbe avuto in un grado inferiore di sviluppamento morale e politico. L'esame ben fatto degli annali del genere umano a noi conosciuti ci può fornire una luminosa conferma di questa osservazione.

§. 426.

Dei progressi della moralità nei loro rapporti alle occorrenze pubbliche degli Stati.

S'egli è vero che l'impero della *Ragione* è il solo che possa creare l'ordine *artificiale*, ossia costituire la vera moralità tanto per ragionare, quanto per operare (§. 99, 148, 277-286), ne seguirà che una nazione guidata da un semplice *senso morale* di utilità, e colla moralità del cuore (§. 391, 392), con poche cognizioni, con pochi desiderj, con circostanze esterne e con abitudini proporzionate al sistema ancor ristretto delle cose in cui si trova collocata, potrà riuscire spontaneamente buona, vigorosa e felice. Ma coll'accrescere e moltiplicare gli elementi del corpo

politico, coll'estendere la sua potenza ad incontrare oggetti di nuovi desiderj, coll'esser quindi esposta a tentazioni inusitate imprevedute, e delle quali non può giustamente conoscere nè l'origine, nè le conseguenze, nè la maniera di volgerle a vantaggio della libertà, essa non potrà proporzionare le sue transazioni politiche all'affollamento e all'urgenza delle circostanze; e sarà come un navigante senza bussola in un oceano vasto e pericoloso. Chi dirige il governo è un Architetto, il quale non avvezzo che a fabbricar casolari e trovandosi improvvisamente impegnato ad innalzare un grande edificio senza conoscere le leggi delle forze e dell'armonìa architettonica, tenta di eseguire un'opera superiore alle sue cognizioni ed a' suoi mezzi. Cosa si deve aspettare dai tentativi di lui? Nient'altro che disordine e ruina.

Ecco una delle valide, e forse la precipua ragione della decadenza e della ruina di alcune antiche e possenti Repubbliche. I loro poteri *morali* pubblici, vale a dire la specie ed il grado delle cognizioni necessarie (§. 277-286), l'indole e la misura delle abitudini loro politiche (§. 374, 375) si trovarono col progresso del tempo molto al di sotto del sistema necessario ossia delle urgenze, da cui quasi improvvisamente la cosa pubblica fu pressata

e sopraffatta. Esse giunsero ad avere più mezzi che abilità, più desiderj che moralità. Lo sviluppamento della moralità non aveva oltrepassato ancora un *certo grado:* la metamorfosi ordinata e *graduale* (§. 374) non era ancora stata compita nè dalla natura nè dall' arte in una guisa *proporzionale* alla potenza del loro braccio, ed alle urgenze che questa potenza medesima avea prodotte. Se un'orda di Tartari occupasse l'impero della Cina, o uno de' migliori Stati dell'Europa, potrebbe mai avere un' *abilità* politica proporzionata a reggere con *buone leggi* il popolo soggiogato? Qual maraviglia dunque se tali Repubbliche dovessero decadere? Sarebbe stato anzi un fenomeno inesplicabile se ciò non fosse avvenuto (§. 277-286).

§. 427.

Moralità di cognizione e moralità d'interesse. Delle vicende degli Stati diretti da una prima e confusa moralità di senso comune.

La perfetta moralità degl' individui e delle nazioni deve risultare dall' unione della perfetta *cognizione* di ciò che l'ordine ricerca, e del *sentimento* vittorioso d'un interesse conforme ai dettami di quest' ordine (§. 90, 100, 148, 150, 152). La moralità *pubblica*

d'una società dovrà dunque risultare dal possesso delle dette cognizioni, e dal sentimento vittorioso dell'interesse conforme ai dettami dell'ordine pubblico sì interno che esterno dello Stato (§. 49). Senza di ciò l'arte politica non si potrà trovare proporzionata alle necessarie urgenze dello Stato, nè agire a norma dei rapporti indeclinabili di queste urgenze; e ciò tanto più che non può, nè deve operare con mezzi meccanici, ma solo con mezzi *morali* (§. 100, 277-286).

Avremo dunque una moralità pubblica di *cognizione*, ed una moralità pubblica d'*interesse*. Amendue non sono che parti *integranti* della medesima moralità per la ragione che gl'interessi e le volizioni sono cose subordinate e indivisibili dalle cognizioni, e il concorso delle une e delle altre è indispensabile all'esercizio dei poteri esecutivi. L'*ottenere* queste moralità forma l'oggetto primo dell'elevazione della *libertà* sociale, scopo unico della Politica (§. 366).

L'impero dell'opinione fu veramente il primo che diresse le più celebri Repubbliche delle quali serbiam memoria. *Libero* fu dunque il loro incominciamento. Questa non era però l'opinion della *ragione*, ma della *credulità* e dei sentimenti confusi naturali al *cuore*. La loro *libertà* fu dunque figlia della credulità

e degl'impulsi naturali e confusi del cuor umano non ancor deviati da oggetti di nuovi desiderj (§. 392, 393, 414). Fino a tanto che nella data Repubblica i lumi e gl'impulsi si trovano *proporzionati* agli effetti della potenza fisico-morale di lei, è troppo naturale che ottener si debbono visibilmente i buoni effetti della moralità pubblica, quantunque in sè medesima ancor ristretta; e prevenire si possono le più nocive aberrazioni d'una cieca libertà.

Ma dopo che la potenza nazionale, talvolta accresciuta dalla non equabile resistenza delle altre nazioni (§. 396, 399) e della fortuna, adunò una tal massa di circostanze, e contrasse tali e tanti rapporti attivi, che per dirigerli si esigono maggiori lumi ed un nuovo corso d'interessi; e però è necessario impiegare un'arte più vasta e più possente onde sistemare le leggi dello Stato e gl'interessi dei suoi membri giusta un determinato ordine di cose: ognuno vede che, se lo *sviluppamento* della moralità pubblica non seguì il progresso della Potenza estèrna, il governo e la nazione trovar si debbono veramente *al di sotto* delle urgenze della necessità. Ora rimanendo senza guida, ossia senza la conveniente *moralità politica*, debbono correre tutti gl'inconvenienti inevitabili dell'ignoranza e degli errori

(§. 277-285); e quindi *decadere* prima ancora che niuna forza soverchiante *esterna* sopravvenga ad opprimerli.

Per rendere vie più manifesta questa conchiusione limitiamoci per ora ai soli rapporti della *moralità d'interesse* testè ricordata. Ella è cosa ben diversa amare e sostenere la libertà, perchè ancora non si conoscono le tentazioni dei bisogni fattizj (§. 399) e gli assalti della corruzione, dal conoscerla, amarla e sostenerla coll'antivedenza degl'inconvenienti, i quali dal progresso della potenza estesa, e dal numero dei desiderj eccitati da nuovi oggetti (§. 414, 417) e non moderati dai lumi (§. 285) debbono necessariamente derivare. L'infanzia d'una ben costituita Repubblica viene fornita per un certo tratto di tempo di una *moralità proporzionata* alla sua potenza, o a dir meglio, ha quello che fa d'uopo per ben dirigere allora la propria potenza. I suoi costumi, la sua opinion pubblica conformi all'uguaglianza, alla libertà ed alle virtù civili del suo stato attuale; l'energìa stessa del suo carattere semplice, e l'amor della patria derivano dallo *stesso* principio. In quella sfera di bisogni e di coltura tutto si dà mano, si armonizza e produce l'effetto della moralità pubblica, cioè la prosperità dello Stato. Tutto questo però ha le sue radici

e la sua derivazione solamente nel cuore: il cuore detta il costume e le massime di condotta sì pubblica che privata (§. 393): egli trova le sue affezioni eccitate e soddisfatte in un complesso di circostanze le quali, senza che la nazione il sappia, producono quell'effetto *medio* che la natura richiede alla comune prosperità (§. 289, 290, 352, 356, 395, 396, 398, 399).

Ma questa moderazione non è effetto d'una ragione *antiveggente*, ma solo dell'*affetto* eccitato da pochi desiderj, e di circostanze che esigono pochi lumi: essa è, per dir così, una *cupidigia* assodata su basi proporzionate allo stato attuale delle cose. I direttori della Repubblica o non sospettano il pericolo d'un *altro* sistema di circostanze, o non sanno porvi riparo. La libertà quindi, i costumi, la potenza, la prosperità della Repubblica hanno un'esistenza *precaria*. Un pastore, un agricoltore, un giovinotto sono virtuosi e prudenti in questa maniera; ma la frugalità, la semplicità del loro costume, la loro ristretta accortezza messe alle prese col costume cittadinesco soccombono, nel mentre che Socrate ed Aristide rimangono virtuosi e prudenti. La virtù e la prudenza di Socrate e di Aristide riportata alla *pubblica moralità* d'uno Stato è un altro genere di virtù, il quale non si può verificare

se non che con un amor proprio assai *illuminato* ed agguerrito contro gli assalti della corruzione. Ad onta che un governo senta la tentazione di un utile presente, cui non avrebbe forse scrupolo di abbracciare; tuttavìa, in vista dei *più gravi inconvenienti* da una previdenza sicura schierati come *inevitabili* avanti agli occhi suoi, sa resistere alla tentazione e reggersi con moderazione.

Niuna delle Repubbliche antiche, per quanto mi sappia, fu, nè potè essere in questa seconda posizione. Prive della scienza sì di ordine che di fatto delle rivoluzioni derivanti dallo sviluppamento successivo dello spirito e del cuore umano; prive dell'esempio dei secoli, ossia del corso di altre nazioni; con una forma d'instituzioni adattate alla sola *adolescenza* delle società, e dirò quasi alla naturale bontà di un popolo non raffinato; con un governo nel quale il popolo intervenenendo *in persona* a trattar gli affari opponeva un ostacolo quasi insormontabile a tentare a tempo debito le riforme (1); coll'abitudine di questo popolo a reggersi più colla *passione* comunque virtuosa, che colle regole tratte dai principj superiori dell'ordine delle

---

(1) Veggasi Machiavello *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* lib. I. cap. 18.

cose e degli uomini: come mai resistere alla *corruzione politica* cui la prosperità e gli ambiziosi stessi introducono?

Dove poi la costituzion dello Stato era fabbricata successivamente a forza di penose *transazioni* fra gli Ottimati e il popolo (come in Roma); e però la fermezza sua risultava più da quello *sforzo* e da quella *tensione* che deriva dal contrasto delle *passioni* della generazione attuale, che da una possanza diretta da motivi certi, ragionati e profondi, ivi è troppo manifesto che la dissoluzion dello Stato e la perdita della libertà era inevitabile, allorchè col tratto del tempo da una parte *sola* nascesse il rilasciamento. Ora è ben naturale che questo nascer prima dovea dal canto della *moltitudine* sì per la difficoltà maggiore di ritenerla in una unità di mire e d'interessi, e sì per la facilità di sedurla col dare alle sue non illuminate passioni un pascolo *estraneo*, e nocivo alla sua libertà; il che dalla potenza degli ambiziosi, aumentata dai frutti della potenza pubblica, era per sè praticabile.

Pessima è la corruzion dell'ottimo. Quel carattere stesso energico e intraprendente proprio della libertà amata sol per istinto, volto al disordine, ed infiammato dalle nuove cupidigie, non dovrà forse far disperare ogni

uomo che abbia lumi superiori di poter rattenere la cosa pubblica dal precipitare; e molto più di ricondurla all'ordine? S'egli è vero che i *costumi* esser debbono la salvaguardia delle leggi, questa massima verificar si doveva con più ragione nelle antiche Repubbliche dove il popolo agiva in persona, che in qualunque altra specie di governo. Ma nè le leggi, nè i costumi possono far fronte alle innovazioni del tempo *prima non prevedute* nè calcolate, nè alle quali opportunamente siasi andato incontro con ripari efficaci. Da ciò è manifesto che non v'ha speranza di ottenere solida e durevole prosperità che nella *perfezione* almeno rispettiva della *moralità*, ossia in quella specie e grado di *cognizioni* che siano *adeguate* ai reali rapporti della necessità in cui una Repubblica trovasi attualmente collocata, mercè le quali cognizioni si armonizzino gli elementi del potere e degli interessi a norma dell'ordine compatibile collo stato attuale della nazione (§. 284, 285, 372-375).

§. 428.

Effetti dell'ulteriore sviluppamento della moralità pubblica.

Conseguenze che ne derivano per la Politica.

Se esistesse una *sola* maniera di moralità pubblica, cioè quella d'un *rozzo sentimento*,

il che è falso (§. 115, 152, 170, 174); se fosse *impossibile* che l'uomo e le società politiche si conducessero regolarmente ad onta d'un'evidente cognizione dei *motivi* del miglior loro bene, il che pure è falso (§. 152, 153); se questa cognizione risultar non dovesse dal fatto dei beni e dei mali annessi all'osservanza e alla trasgressione dell'ordine, e neppur questo è vero (§. 278, 279); se la vigorìa delle *passioni* non venisse renduta pieghevole dall'ubbidienza di molti secoli, e morale ed avveduta dall'educazione scortata dai lumi, e questo pure è falso (§. 285, 392-394); se nell'ordine delle cose naturali non vi fosse una cagione ed un progresso di coltura, e nello stesso tempo mancasse ogni norma onde stabilire un ordine provvido di governo, e questo è falso ancora (§. 166, 169-174, 215-217, 369-375): io accorderei essere conveniente il ricorrere perpetuamente all'esempio di Sparta e di Roma, ed essere necessario di ricondurre gli uomini alla povertà ed all'ignoranza per farne esseri liberi e buoni. Ma se avvenga il contrario delle annoverate cose; se ciò sia in altra età più possibile a verificarsi, ed anzi la ragione prevegga che debba avvenire (§. 279, 285, 294, 352, 353, 369, 392, 393, 416, 417), in tale caso sembrami mancanza di discernimento il trarre *indistin-*

tamente illazioni e regole dalla sorte delle antiche Repubbliche per dirigere le posteriori qualunque sieno, come sarebbe il trar regole dal costume della fanciullezza per dirigere una ben educata virilità.

L'incivilimento umano è incominciato col ministero dell'*opinione* dei *sensi*, della *fantasìa* e del *cuore*; e finir deve coll'*opinion* della *ragione*, cioè colla cognizione e col sentimento della vera *utilità* (§. 207, 216, 285). La Politica non ha altre forze che forze *morali* (§. 99, 100). Le forze morali sono necessariamente subordinate al corso dell'opinione e degl'interessi generali dell'opinione (§. 285, 416). Le società tendono naturalmente all'*equilibrio* de' poteri (§. 294, 352, 396), come la ragione tende a equilibrare il *discernimento* col senso *integrale* delle cose (§. 30-33, 412-418). Colla libertà cieca si assuefanno gli uomini al viver civile. Colla libertà illuminata (§. 285) si confermano, perfezionano e dirigono al punto voluto dalla natura. Effettuare l'interesse comune (§. 216) è il solo mezzo che allor rimane per farli ubbidire.

Io credo ciò non ostante che le prove *di fatto* di questo mio pensiere debbano esser fornite dalla tarda posterità; e che ora in qualche luogo appena abbiasi incominciato

una specie di tirocinio per produrre a suo tempo gli effetti preveduti dalla ragione.

ARTICOLO II.

Delle leggi naturali di fatto dei primordj dell' incivilimento delle nazioni.

§. 429.

Recapitolazione dei punti capitali riguardanti il perfezionamento politico-morale.

Soggetto di quest' Articolo.

I. *Qual è il fine* proprio dell'ordine teoretico del *perfezionamento politico* delle nazioni? = Risposta: Ottenere in società e per mezzo delle società la più felice, estesa e durevole *conservazione* del genere umano (§. 69, 71-75, 87, 145, 150, 167, 194, 208, 212-217, 290, 297, 350, 363-369, 371, 400-402).

II. *Come*, in conseguenza dei *rapporti* naturali ed assoluti che passano fra la natura umana e le circostanze tutte naturali del mondo fisico e morale, *si può* ottenere il detto fine? = Risposta: Coll'*elevare* mediante l'azione di tutte le forze sociali riunite nella maniera la più breve e la più efficace possibile, e salva la legge della continuità, i *poteri* di un popolo fino al punto, in cui l'uso de' mezzi ad essere nella guisa più grande e

più durevole sì nell' interno che nell' esterno sicuro e felice, si trovi soddisfare alle urgenze indotte dall'ordine veramente necessario delle cose (§. 97, 98, 100, 138, 152, 366-375).

III. *Cosa si ricerca* per elevare in questa guisa i poteri d'un popolo? = Risposta: Acquistare in società e per mezzo delle società la moralità pubblica sì di cognizione che d'interesse in una guisa e misura atta a soddisfare alle urgenze veramente necessarie della più felice conservazione di tutti (§. 427).

IV. *Come* si può in prima origine acquistare questa perfetta moralità pubblica? = Risposta: Collo sviluppare la ragione ed il cuore; coll' *illuminare* in somma la comune *libertà*, cioè coll'acquistare la cognizione completa, e in guisa da poterne a dirittura far uso in pratica, degli *oggetti* tutti sì fisici che morali *interessanti* la più felice conservazione dell'universale delle società, e col contrarre *desiderj* ed abitudini *conformi* all'ordine della conservazione suddetta (§. 148-152, 207, 213-217, 369, 374).

V. Ma dagli uomini abbandonati a sè soli (§. 285, 369); dagli uomini che nascono ignoranti e che abbisognano di acquisite cognizioni per agire con ordine e costanza (§. 148, 157, 369); dagli uomini a cui è necessario di *sviluppare* i loro poteri morali,

e che per isvilupparli abbisognano dell'opera delle società, e far nol possono che in società (§. 167, 290, 369, 371); come si potrà in *origine* effettuare l'intento antecedente? = Risposta: Mediante il ministero della *sola natura* fatta unica maestra degli uomini, ed unica *autrice* dei primordj delle civili società; e per conseguenza creante un ordine pubblico ed educante per lo meno un dato numero d'uomini in una guisa, che vincendo i più gravi ostacoli fossero spinti nella vera corrente della vita civile (§. 96, 105-107, 167, 168, 369, 371).

VI. *In qual maniera* la natura operar poteva onde riuscire a produrre l'effetto or mentovato? = Risposta: Noi prevediamo agevolmente che questa maniera *non* poteva essere *ripugnante* alle leggi fondamentali dello sviluppamento sopra indicato (§. 409-420); ma che anzi esser ne doveva una *conseguenza*, o dirò meglio uno *spontaneo effetto* ed un fenomeno coerente. Ecco l'oggetto che rimane a dimostrare in quest'Articolo. Io non ne accennerò che alcuni tratti più forti e più decisivi, attenendomi specialmente alle cagioni della costituzione ed economìa del primo sviluppamento naturale dello spirito e del cuore umano.

§. 430.

Punto nel quale esaminiamo lo stato dello spirito delle nazioni.

Personificazione *dei poteri attivi della natura.*

Fu di sopra osservato come l'uomo per un primo bisogno, e indi per abitudine e per altre circostanze si trova in uno stato di famiglia che è la culla delle società (§. 168). Ma nella sfera brutale dei sensi col circolo dei soli bisogni fisici può assai poco sollevarsi sopra il livello degli altri esseri puramente senzienti. L'Ottentoto, l'abitatore della California ed altrettali tribù ne somministrano la prova. Il lungo corso del tempo e delle occasioni fa lentissimamente progredire lo sviluppamento. Appartiene alla storia filosofica di cui manchiamo, e di cui abbiamo assolutamente bisogno, lo spiegare minutamente come si progredisca sino al punto, in cui i popoli incominciano a sottrarre la succession delle idee dall'associazione fortuita delle esterne circostanze, e a porsi in grado di combinarle con nuovi vincoli. Da quest'ultimo punto io amo di esaminare lo stato dello spirito umano per non ripetere le cose troppo dall'alto.

Le rassomiglianze e le differenze più vistose e più forti delle cose per la loro energìa, e molto più per la relazione ai bisogni dell'uomo

attraggono a preferenza l'attenzione di lui. È dunque inevitabile ch'egli ne ravvisi più specialmente le *particolarità*, e ne distacchi il concetto singolare dall'ammasso concreto di tutto il complesso. Quindi incominciano le *astrazioni sensibili*, ora parziali, ora modali.

L'attenzione in progresso invitata dall'*accidente* e meno distornata da una più indigente situazione segue i più luminosi e segnalati avvenimenti o del proprio individuo, o delle cose che cadono sotto i sensi. Quindi incomincia a comprendere le più grossolane *connessioni* dell'ordine di fatto delle cose e dell'uomo.

Certi fenomeni della natura ora esistono ed ora no; ora agiscono ed ora desistono; ora recano piacere ora dolore. Colpito da essi, e specialmente dalle strepitose, necessarie, prepotenti e talvolta spaventose catastrofi degli elementi, nel silenzio generale della ragione, nella mancanza d'ogni teorìa, con una fantasìa gagliarda, a quali *cagioni* attribuirà egli tutti questi effetti? La ragione, la storia, le osservazioni dei fanciulli de' paesi colti ci dimostrano ch'egli fingerà da per tutto persone animate al pari di lui come operatori di tutte queste cose. E però nel tuono, nel vento, nei fiumi, negli astri, nei boschi, nei flutti, in una parola, in tutta la natura visi-

bile collocherà un qualche vivente con forme fantastiche, il quale sarà il dispensatore dei beni e dei mali su i popoli. Contuttochè sommamente strana ci sembri in oggi l'operazione fantastica di personificare i poteri della natura, comune a tutte le nazioni, pure tutto esaminato, si trova che non solo essa è cosa del tutto naturale e necessaria; ma quel che è più, ci rivela sotto un grossolano inviluppo la vera teorìa dell'origine e dell'identità dell'idea la più astratta delle forze e delle cagioni che i Filosofi stessi concepiscono esistere nella natura. L'idea di *cagione attiva* associata alle cose esistenti fuori di noi altro essere non può che l'idea della nostra propria energìa trasportata agli esseri della natura. La Filosofia che fa avvertire che l'uomo non esce mai da sè stesso, e che l'universo è propriamente un'ideale fenomeno (§. 160), sa pure scoprire nell'uomo il tipo fondamentale delle varie forze ch'egli applica alla natura. Fra il fanciullo, il selvaggio ed il Filosofo non avvi dunque quella sì mostruosa opposizione la quale a prima vista apparisce. Ma di ciò non occorre disputare in questo luogo. Il fatto è irrefragabile, universale. È vero che la spinta dell'analogìa opera qui in una maniera grossolana, ma opera in forza d'una legge fondamentale dell'essere umano. Proseguiamo.

§. 431.

Origine naturale delle Religioni primitive.
Distinzione delle scienze arcane.
Esame del detto: Primus in orbe Deos fecit timor.

Con una fantasìa siffattamente agitata e ripiena dell'impero di potenze animate or benefiche, ed ora malefiche; nell'ignoranza delle loro inclinazioni, ma tuttavìa col fermo pensiero che abbiano passioni umane; non sapendo il confine delle loro forze, dei loro effetti: l'immaginazione abbandonata alla sua impetuosità erra senza confine nel timore, non altrimenti che un fanciullo piena la mente della credenza degli spettri, e di pericoli immaginarj si finge molte spaventose figure e terrori all'aspetto sol delle tenebre. Qual maraviglia pertanto che un popolo in quest'età sia compreso dal più gagliardo e dal più malinteso spavento? Qual maraviglia che sentendo il bisogno della pioggia o del sole, vedendo un'epidemìa infierire fra il suo gregge, o fra l'umana specie, stretto dal bisogno reale, e fermamente persuaso che tutto ciò sia opera di agenti occulti, potenti e superiori, ci offra lo spettacolo di tanti sacrificj, di tanti prieghi, di tanti ritrovati per iscongiurare e placare il loro sdegno, provocare la loro misericordia e abitualmente allet-

tare i loro beneficj? Questo dev'essere così naturale, spontaneo ed universale, come è naturale ed universale la cagione interna che esiste in tutte le popolazioni di questa età. Ecco pertanto la *Religione* e il *culto* universale e naturale delle popolazioni non illuminate dalla ragione e dalla verità. I delirj, i capricci, e spesso anche il più ardente e feroce entusiasmo della superstizione debbono variare al variar delle circostanze. Ampia materia è questa che si potrebbe sviluppare e corredare coi fatti.

Con questa però non conviene confondere le *scienze arcane* di tutti i popoli riserbate a pochi, e custodite nel secreto. Esse in un'età più innoltrata, sebbene fossero un risultato dell'analogìa d'un grande tipo geometrico ed aritmetico (nel quale per complemento si pretese di unire unità e continuità) applicato in progresso alla fabbrica ed alle leggi dell'universo, e a tutte le opere della natura, pure servirono di base alla Fisica, alla Teologìa, alla Morale e ad un più raffinato teocratismo politico, e insieme alla divinazione, all'astrologìa giudiziaria, alla magìa ec. Ma prima di tutto apportò per un concatenamento di analogìe e di risultati di ragione l'inestimabile invenzion dei caratteri alfabetici, e somministrò una moltitudine di

nomi e di vocaboli anche astratti, i quali sarebbe stato impossibile altrimenti di rinvenire, o di attribuire a preferenza a certi oggetti. Dal seno degl'iniziati sortirono i fondatori delle grandi sacerdotali Religioni a noi cognite, le quali a bel bello furono sostituite alle antiche. L'allegorismo secreto e le apparenze esterne affini alle antecedenti popolari costituirono i dogmi e i motivi del culto d'una seconda dottrina religiosa, il tipo unico della quale noi ravvisiamo da per tutto In questo stesso tipo però si distinguono varie età e progressi a norma de' progressi che si andavano facendo nei fondamenti occulti razionali. L'uomo non è gratuitamente inventivo, nè gratuitamente portato all'errore. Tutti i progressi, tutte le differenze dei concetti umani sono effetti dell'azion composta dell' inerzia e dello stimolo operante colla suprema legge della continuità, ossia colla legge delle *affinità* o di forme, o di connession logica (§. 410-412).

Fu concepito da molti secoli, e dopo ripetuto ed ampliato il detto di Petronio: *Primus in orbe Deos fecit timor*. Questo pensiero così staccato non è punto vero. Senza la possanza universale della legge dell'*analogìa*, e di quella operazion naturale che ci fa trasportare le nostre sensazioni fuori di noi; e però

senza la rozza e naturale operazione di personificare anche *senza timore* i poteri della natura, la specie umana avrebbe potuto avere bensì dei terrori, come tutte le bestie ne hanno nelle grandi catastrofi o nei fenomeni spaventosi della natura, ma non avrebbe immaginata giammai l'esistenza di potenze occulte dotate di sentimento, di cognizioni e di passioni; e in conseguenza di ciò non avrebbe agito mai verso di loro come verso de' suoi simili (sebbene foggiati di forme fantastiche) creduti potenti dispensatori dei beni e dei mali su la terra. Prescindendo dalla legge da me sopra accennata, fra la nuda impression del dolore e dello spavento, e l'idea d'un operatore intelligente non mi si potrà dimostrare giammai una giustificata e natural connessione.

§. 432.

Credulità *indefinita*.

Amor del maraviglioso dei popoli in quest'età.

Piena la fantasìa di queste potenze e della loro varia ed estesa influenza; e venerando quindi ogni apparente indicio della loro azione che si figurò nei fenomeni tutti i più ordinarj dei quali non si conoscevano le cagioni, è ben cosa naturale che una rozza popolazione prestar dovesse una cieca fede alle Pi-

tie, alle Sibille, agli oracoli d'ogni maniera, ai pretesi prodigj. Era in oltre ben naturale che in tale epoca ardesse ne' petti umani un amore così smodato per tutto ciò che è maraviglioso e scuote fortemente lo spirito ed il cuore. Un'anima avvezza ad ogni maniera di spettri e di prodigj ora lieti ora spaventosi, ai quali legò d'altronde tutto l'interesse per la relazione a' suoi bisogni; con una fantasia insieme per sè gagliarda, perchè non ancor attenuata dalle analisi; con passioni veementi e sensuali, potrebbe mai non prediligere quelle idee le quali sono le più capaci ad interessar vivamente la fantasia ed il cuore? Potrebbe *ella mai privarsi di leggieri* e per salto di emozioni gagliarde, e rimanere di buona voglia in un languore ed in un voto, dal quale la volontà rifugge sempre? Da ciò si può vedere la ragione dell'ostinata predilezione nei molti individui delle stesse colte città che essi hanno per varie opinioni le quali danno pascolo alla rozza fantasia. Il numero di tali persone cresce e decresce a proporzione del grado maggiore o minore della coltura e della diffusione di lei su le classi della popolazione.

§. 433.

Venerazione ai pretesi inspirati, o ministri delle potenze occulte.

Per una legge poi troppo naturale al cuor umano, e spesso inavvertita, di spandere le affezioni nostre dal soggetto principale che ce le inspira sopra tutto ciò che con lui sembra aver *relazione*, fondata sul fenomeno primitivo dell'associazion delle idee, ai Sacerdoti, ai Druidi, ai Lamas, agli auguri, ai divinatori ed a tutte in fine le persone giudicate in commercio, e soggette e mediatrici del comando e del culto delle pretese superiori potenze, si estenderà parte della veneràzion professata per le dette potenze superiori, colle quali si suppongono aver relazione. Si temerà d'incontrare l'ira celeste se si ardisse di dubitare del loro carattere, il che quasi mai avverrà, e si riguarderanno perciò come una classe superiore ed inviolabile di esseri; si seguiranno i loro impulsi, si ubbidirà ai loro comandi, si ricorrerà ad essi come ad intercessori fra l'uomo e le superiori intelligenze, si consulteranno nelle sventure, s'imploreranno i loro lumi negli affari, e sovente loro si affiderà il destino politico delle nazioni.

Se un Zoroastro, un Confucio, un Minosse, un Licurgo, un Solone, un Numa, un Manco-Capac esistono nel suo seno, felice lei: ma se per lo contrario non vi s'incontrano che soli volgari Druidi, Lamas, Bonzi, Dervis, altro aspettar non si può che di bamboleggiare per una serie indefinita di secoli nell'ignoranza, di tremare fra le angosce della superstizione, e di gemere sotto il peso del dispotismo di gente che ha il più forte e durevole interesse di perpetuare il proprio impero perpetuando nei popoli quell'illusione che ne dà loro il diritto. Agevolmente si comprende ch'essi faranno ogni sforzo per nutrire l'idea *dell'importanza* e del rispetto verso le loro persone; e per lo contrario porranno fra le più gravi trasgressioni la non curanza e il disprezzo, senza dimenticare dall' altro canto di essere rilasciati ne' più importanti doveri della moralità.

§. 434.

Prospetto generale del carattere degli uomini e delle società in quest'età.

La ragione e la storia ugualmente ci descrivono e provano il carattere *morale* e il *genere di vita* dei popoli di quest'età. Temperamento robusto, fantasìa gagliardissima, passioni veementi, ignoranza dei rapporti ra-

gionevoli delle cose fisiche e morali, credulità somma, amore per il maraviglioso, società soltanto dirozzata, bisogni naturali mediocremente soddisfatti, esenzione dai bisogni fattizj, ferocia senza corruzione, passioni senza egoismo riflettuto: ecco i principali tratti del carattere delle popolazioni in que' tempi.

Qui la società è assai imperfetta dal canto della sua pubblica costituzione. Tutt'al più non veggiamo che un governo di famiglia fondato su di un uso e su vincoli volontarj, e non su regolamenti formali sanzionati dalla volontà generale, ed assodati dalla forza comune. Le società quindi sono piccolissime, e ad un tempo stesso assai individui vivono indipendenti, o in corporazioni, dirò così, accidentali, i membri delle quali sono collegati fra loro per condizioni uguali suggerite o dal bisogno, o da altre avventizie ed anche strane occasioni.

§. 435.

Moralità di quest'età.

In questo periodo la mente umana è ancora involta nella sfera delle idee concrete. Non possono pertanto gli uomini aver acquistata nozione alcuna dell'ordine morale, dei diritti e dei doveri, e della giustizia. Queste

sono idee troppo astratte, troppo raffinate, troppo complicate, alle quali in forza della gran legge delle affinità logiche (§. 412) non si può giunger per salto. D'altronde per quella necessaria coincidenza ed immutabile unità propria delle verità non si possono riscontrare che in una sola combinazione di cognizioni conforme ai rapporti reali delle cose. Come dunque nell'assoluta ignoranza delle regole della giustizia potrebbero gli uomini per un *giudicio di relazione* conformarsi a loro?

Vero è che esistono i fondamenti in natura i quali, quando non trovino deviazioni ed ostacoli, e vengano *sviluppati*, spingono naturalmente all'equità ed alla virtù sociale (§. 391-393); ma come in questa età la più parte degli uomini vi potrebbe prestar ubbidienza? Spinti da bisogni assoluti, coi quali una mal agiata situazione cinge e stimola incessantemente la loro sensibilità; eccitati talvolta dalla cupidigia, mercè il *paragone* del miglior essere altrui; incominciando a sentire il pungolo dei bisogni *relativi*, varj secondo il vario tenore del paese abitato, e cui l'intemperanza morale umana accoglie ed estende sterminatamente in tutte le successive età; senza un freno esterno sostenuto da una forza umana superiore che ne rintuzzi la violenza colla minac-

cia d'una pena certa; senza l'abitudine d'una felice e moderata educazione che pieghi ed avvezzi i costumi in una guisa uniforme all' ordine sociale; con una gagliarda fantasìa che esagera l'importanza di un oggetto utile o piacevole, e per conseguenza colla massima violenza delle passioni operanti con tutta la naturale impetuosità loro: come mai la volontà di queste popolazioni non dovrà per una spinta imperiosa esser sottomessa agli stimoli della cupidigia? La moderazione e l'equità sarebbero qui in generale uno strano fenomeno; anzi un rovesciamento di tutte le leggi del cuor umano. Datemi una volontà coi più violenti impulsi da una parte, e senza alcun freno dall'altra che la rattenga e la devii, agirà essa mai a norma della *mancanza* dei motivi?

§. 436.

Regno della violenza e della guerra.

Perlochè è inevitabile che tutti coloro, i quali per difetto d'ingegno e d'industria, o per una positiva infingardaggine non si trovano disposti a procurarsi con istento la soddisfazione dei reali bisogni, o che altrimenti veggano una penuria positiva di mezzi in forza dell'inerzia e della cupidigia naturale all'uomo di godere colla minor fatica possi-

bile, è, dissi, inevitabile che non solamente aspirino all'acquisto degli oggetti utili posseduti da altri; ma eziandìo per quel carattere rozzo non educato, che non conosce nè riguardi, nè modi indiretti proprio di queste società, o chieggano direttamente ai possessori delle cose utili o tutto o parte di esse, o che a dirittura le invadano colla forza.

Ma dall'altra parte è ben naturale che, per quella premura ingenita in ogni uomo di conservar ciò che a lui è caro e che costogli fatica, i possessori neghino di cedere di buona voglia gli oggetti del loro ben essere, o soffrano in pace di vedersene spogliati.

Ecco pertanto da una parte *l'attentato*, la rapina, e dall'altra la resistenza e la revindicazione. Ecco la guerra tanto di offesa quanto di difesa, la rappresaglia, il saccheggio dei viveri e dei vestiti, dei bestiami, delle donne e di ogni bene in fine atto a procurar sostentamento e piacere.

La vendetta nasce ad un tempo stesso tanto dalla parte degli usurpatori, quanto da quella de' difensori. Questa, come è noto, divamperà in quest'epoca, come in qualunque nazione rozza o individuo meno educato, con tutta la violenza nel suo sentimento, con tutta la ferocia nel suo esercizio, con tutta l'estensione nelle sue relazioni, colla massima

durata ne' suoi progressi e nella sua riproduzione. Ecco una seconda cagione di guerra incessante. Ecco gli uomini vendicativi, feroci, guerrieri di questa età, oltr'essere rapaci, risoluti, intraprendenti.

§. 437.

Schiavitù personale.

Ciò non è tutto. La sorte favorevole, una maggiore robustezza accompagnata da un maggiore ardire, ed altre circostanze rendono un uomo, una famiglia, una banda d'associati per un tempo vincitori. L'esperienza dimostra che l'offeso torna a molestare. Quindi una troppo facile antivedenza, ed anche un troppo naturale sentimento di farsi servire, suggerisce di porre l'avversario nell'impotenza di più riagire, e di farlo servire alle nostre volontà ed a' comodi nostri, quando non si voglia privar di vita. Ecco la *schiavitù personale*, ed ecco il *dispotismo* della *violenza* da una parte, e la servitù forzata dall'altra.

§. 438.

Somma stima della forza, del coraggio e della intraprendenza rapace. Opinion pubblica relativa.

Molti fatti così ripetuti; il vedere che la superiorità di forza ed il coraggio sono cagioni

d'acquistar beni, potere, comodità, e d'inspirar terrore e rispetto, è cosa ben naturale che svegliar debba la stima verso siffatte cose; ch'essa si propaghi e si aumenti a proporzione dei vantaggi, del tempo e dell'esempio. È certo che la cagione e la misura della *stima* deriva dal sentimento dell'utilità nel modo spiegato altrove (§. 198-205). Ecco l'origine dell'*opinion pubblica* delle società in questi tempi.

È cosa indivisibile pertanto che le nazioni debbano esser rivolte ad apprezzare e lodar sommamente la forza ed il coraggio unici mezzi di sicurezza, di potenza e di ben essere; ed all'opposto a disprezzare e a biasimare la fievolezza ed il timore. Prescindendo dalla cognizione dei principj della morale, io non veggo per quale diritto le colte società nell' apprezzare cotanto le grandi ricchezze e tutti i contrassegni che vi hanno relazione, si debbano in buona morale e politica filosofia riguardare come superiori alle barbare nazioni nell'apprezzare la forza ed il coraggio.

L'opinion pubblica propria di questa barbara età attivamente derivando dalla gente coraggiosa, intraprendente e predominante; essendo afforzata nella mente altrui dal bisogno di difendere sè stessi e le cose proprie, riagisce di nuovo sopra i medesimi soggetti,

ed inspira loro il desiderio di conciliarsi i comuni applausi e l'universale ammirazione. Perlochè essi tenteranno di dare tutte quelle esterne dimostrazioni le quali possano ingerire e conservar l'opinione di posseder forze e coraggio, ed allontanar possano ogni sospetto di *fiacchezza* e di *timore*. Per la qual cosa accaderà che anche senza bisogno reale, e solamente in vista di riscuotere riputazione ed applausi, molti si occuperanno in prove di valore e di gagliardìa.

Per lo stesso motivo la *circospezione*, la *prudenza*, l'*artificio* nell'opinione di quelle menti grossolane (le quali non possono penetrar più addentro della superficie esterna delle cose, e non veggono che le virtù da loro ammirate sono, per dir così, solamente frutti proprj e necessarj alla loro età) appariranno, o verranno giudicate come irresolutezze, o ritirate derivanti da timore. Laonde saranno generalmente neglette e positivamente disprezzate, biasimate, infamate. Per lo contrario una certa protervia, un'aperta manifestazione delle proprie intenzioni e della propria condotta verranno lodate, esaltate, onorate.

Ecco l'origine di quella schiettezza, lealtà, franchezza, semplicità, buona fede che si videro in que' secoli, e le quali in un'epoca

di ritornata barbarie ebbero luogo in Europa: ecco il motivo pel quale dovettero essere onorate, apprezzate ed encomiate cotanto. Ma ecco altresì come la natura prepara sotto l'inviluppo della rozzezza tutta la composizione di quelle virtù, le quali formar dovranno dappoi un vincolo esteso della civile società, un pregio onorevole degl'individui umani, la sublimità del loro carattere.

§. 439.

Recensione degli altri caratteri delle popolazioni in quest'età.

Alle osservazioni fatte sino a qui, convalidate dalla testimonianza della storia di tutti i popoli posti in questo periodo, si aggiunge una greve ignoranza, una leggiera credulità; una mobile incostanza, un'arroganza insolente nelle cose prospere, un vile abbattimento nelle avverse, un'improvida condotta negli stabilimenti e ne' regolamenti, un disordinato regime in tutte le passioni, ed in fine tutti que' difetti che derivano tanto da uno *spirito* non ancora avvezzo a ravvisare le cose nel loro vero aspetto, a connetterne molte ad un tratto e a sistemarle le une dopo le altre onde comunicare coerenza e stabilità alla propria condotta, quanto da un *cuore* spinto da tutta la forza delle passioni senza contrapposti

interessi e forze reali che lo risospingano all' ordine della giustizia comune ed alla consistenza dello stato sociale.

§. 440.

Impossibilità di far intendere le ragioni della moralità a queste società.
Altri ostacoli validissimi all' incivilimento.

Ravvicinate ora i due quadri sopra esposti: Cosa risulta dal loro complesso? Da una parte tutta la disposizione a servire ad un' autorità sovrumana; e dall'altra tutta la tendenza alla ferocia ed all' indipendenza. Non è possibile in questo stato che l'uomo ceda alla prospettiva del viver civile. Questo è un genere di vita ch'ei non conosce, e che anche a lui dipinto da altri con tutti i colori i più avvantaggiosi, verrebbe da lui disprezzato e preso in orrore come troppo contrario alle sue passioni, alle sue abitudini, e troppo superiore alla sfera delle idee, da cui è predominato (§. 414). Molti fatti di storia confermano energicamente quest'osservazione. Non è possibile che pieghi all'autorità del suo simile, senonchè costretto dalla forza. Troppo vivo è l'amore dell' indipendenza; ed agli occhi suoi un altr'uomo vale quanto lui. La superiorità di talento, di merito, di lumi è nulla per chi non intende nulla, per chi non com-

prende la forza della parola. Egli non vede nel suo simile che un suo pari, e un suo pari o più loquace o spregevole, perchè urta tutte le passioni, tutte le opinioni e tutte le abitudini predominanti.

§. 441.

Insufficienza delle prime cagioni dell' incivilimento assegnate da alcuni celebri autori. Necessità coartata del governo teocratico.

Sia pur vero che per quella disuguaglianza di forze e di coraggio, che è proprio della sola costituzion fisica, si trovino dei deboli, degli oppressi, dei timidi: che questi per un troppo naturale movimento si uniscano e sentano la necessità di essere fra loro d'accordo per ostare alla prepotente violenza di un altro uomo, o di un'altra banda più forte. Ma cessato il pericolo, chi impedisce che non si disciolgano di nuovo, come fanno gli Ottentotti nel combattere le bestie foroci? Tutto anzi spinge alla vita indipendente e ad agire giusta le rozze abitudini antecedenti. Sia pur vero che la debolezza incominci a sentire il senso dell'ingiuria e a concepire idee di giustizia: ma cosa può questo sentimento a fronte della corrente che trascina, a fronte degli appetiti irragionevoli e dell'ignoranza che non sa nè prevedere, nè stabilire? La mobi-

lità e l'inconsiderazione saranno sempre il carattere di tutti i popoli rozzi.

Altro dunque non rimane che, o l'uso della forza sociale, o il poter vincitore della *Religione*. Ma una forza permanente capace a fondare una società politica è una petizion di principio che non si può verificare. Le aggregazioni momentanee sotto di un capo sono insufficienti a compiere una tal opera. D'altronde la dissensione intestina è inevitabile da per tutto dove non v'hanno regole di condotta adottate da chi ha la forza o la preponderanza. Le quali cose così essendo, si vede che altro non rimane se non correggere la violenza, l'ignoranza e la barbarie degli atti colla ignoranza e colla violenza della fantasìa. La Teocrazìa offre tutti questi vantaggi e tutta quest' efficacia, come rilevasi dalle cose sopra discorse. L'effetto in tutta la terra lo comprova, e le conseguenze che ne derivano si veggono di per sè. Le cagioni stesse di fatto, le quali hanno potuto dare simili occasioni, si svelano facilmente alla ragione.

§. 442.

Prime instruzioni morali ed abitudini politiche introdotte coll'autorità della Religione.

Io non mi perderò a ordir congetture verisimili su l'origine di un fatto stabilito e che

naturalmente doveva nascere, tanto possenti e vicini n'erano i rapporti, e tanto urgente n'era il bisogno. Farò in vece osservare che fin dal suo nascere dovette avere una somma influenza, ed estendersi rapidamente. I deboli e gli oppressi era ben naturale che invocassero la protezion sacerdotale tanto venerata e predominante. I Sacerdoti dall'altra parte, tanto per un senso troppo naturale di compassione e di naturale uguaglianza che sino dalla fanciullezza si fa sentire in tutti gl'intervalli ne' quali le passioni e i bisogni forti tacciono, quanto per un desiderio di predominare il gran numero di quelli che la loro protezione invocavano, era troppo naturale che facessero giuocare l'autorità divina per ispaventar la violenza, per rattenere l'unione, e quindi in nome delle temute podestà invisibili incominciassero a far entrare nella mente dei rozzi uomini le più semplici massime di naturale uguaglianza, di compassione e d'unione. Un fatto celebre universale fra tutti i popoli, che diconsi da noi dirozzati ma non civilizzati, è il costume e la religione, dirò così, dell'*ospitalità*.

§. 443.

Necessità generale delle Instituzioni guerriere. Potenza artificiale politica superiore. Ingrandimento degli Stati.

Organizzato il germe della civile società, in cui il capo e i capi sono ad un sol tratto Legislatori, Institutori, Pontefici; introdotto e sostenuto col potere della Religione un ordine ed un costume di unione e di subordinazione alle cose pubbliche: ecco formato un punto in mezzo di molte tribù o d'individui dipersi, il quale colla forza dell'*unione* ha una reale *potenza artificiale* superiore a quella de' suoi vicini. Da prima si usa di questa forza per difendersi dai perpetui assalti esterni. La riuscita incoraggisce ed ingrossa la società col concorso di tutti quelli che hanno bisogno di ajuto. Si accumulano le prede sopra i vinti. Ma la necessità spinge di nuovo alla guerra al di fuori, e ad accrescere la polizìa e le instituzioni al di dentro. L'effetto è proporzionale alla saviezza o all'insufficienza delle viste dell'Institutore e de' suoi compagni. Si trova però sempre da per tutto il bisogno d'instituzioni *guerriere*. Le abitudini e le urgenze esterne le richieggono imperiosamente.

Per quella perpetua varietà poi, che incontrasi in tutte le opere della natura, una

società si trova o meglio situata, o meglio costituita, o in necessità d'impiegare una maggiore industria di un'altra. Ecco una *preponderanza attiva*. Questa preponderanza trae seco l'aggrandire, il conquistare un'altra società inferiore o uguale, non pari d'unione o di altre forze artificiali. La comunicazione col popolo conquistato, il farlo parte del popolo conquistatore comunica l'incivilimento; ed ecco quindi un germe di futura grandezza d'una nazione.

Qui sia fine a questa mia INTRODUZIONE ALLO STUDIO DEL DIRITTO PUBBLICO UNIVERSALE, che forse denominar si potrebbe PROTOLOGÌA POLITICA, la quale non è, nè può essere da me apprezzata che come *Introduzione: Ad impellendum satis, ad erudiendum parum*. CICERO: *Acad. Quaest. lib. I. cap. 3.*

FINE DEL TOMO SECONDO.

INDICE

DEI CAPI E DEI PARAGRAFI

CONTENUTI

IN QUESTO SECONDO VOLUME.

PARTE PRIMA.

Nozioni fondamentali su l'ordine morale della conservazione del genere umano.

Introduzione.

LIBRO PRIMO.

Nozioni fondamentali su l'ordine morale riguardante la sussistenza degli uomini in generale.

Esame del secondo aspetto.

LIBRO SECONDO.

Nozioni fondamentali su l'ordine morale della riproduzione della specie umana.

LIBRO TERZO.

Nozioni fondamentali su l'ordine dell'incolumità proprio del genere umano.

PARTE SECONDA.

NOZIONI FONDAMENTALI SU L'ORDINE MORALE DEL PERFEZIONAMENTO DEL GENERE UMANO.

INTRODUZIONE.

Fine dell' Indice.